رسائل المولى العلامة الشهير
بابن کمال باشا رحمه الله تعالى
[illegible]

عدد رسائل
٧٠

عدد
١٨٠٢

دقیقه‌لر [illegible]
فلك كامللر ازان شد عدد او
كرداند كر دانند نقصان او

[illegible]

ورق = [illegible] = سطر
٧١٥ = ٢٥٨ = ٢٧

MURAD MOLLA KÜTÜPHANESI

١٨٠٢

جمعا التمش بر رساله در

- رسالهای کمال پاشا زاده
- شرح احادیث الاربعین تمام
- ایضاً ناقص ٩
- ایضاً ناقص ١٩
- ایضاً ناقص ٢٦
- رساله فی ان القرآن معجز ٣٢
- رساله فی الوجود الذهنی ٣٦
- رساله فی تحقیق وجوب الواجب ٦٢
- رساله فی تحقیق جعل الماهیه ٧٤
- رساله فی تعدد [illegible] العلة التامه ٨٨ ٣١٥
- رساله [illegible] ٩٧
- رساله فی النفس الناطقه ١٠٧
- رساله فی ابوی الرسول ١٠٩
- رساله فی افضلیة النبی علیه السلام ١١١
- رساله فی ان ولد البنت هل یدخل ام لا ١١٤
- رساله البشری ١١٨
- رساله فی ان صاحب المعانی شارک اللغوی ١٢١
- رساله التوسع
- رساله فی تثنیة الجمع ١٣٠
- رساله فی تلوین الخطاب
- رساله فی التغلیب ١٣٨
- رساله فی تحقیق المغالطه
- رساله الاخلاق ١٤٤
- رساله فی المیزان
- رساله فی مدح السعی وذم البطاله
- بعض الرباعیات
- رساله فی انهم خاطبوا الواحد خطاب الاثنین
- رساله الشهداء
- رساله فی ان اسماء الله تعالی توقیفیة
- رساله فی الفقر الحقیقی
- رساله فی زیادة الوجود علی الماهیة ١٦٦
- رساله فی تحقیق مراد من ان الواجب تعالی موجب بالذات ١٧٥
- رساله فی ان هل یجوز ان یستند القدیم ١٨١
- رساله فی تفضیل الانبیاء علی الملائکة
- رساله فی وضع اللفظ للمعنی [illegible]
- رساله العقل ١٩٠
- رساله فی ان القرآن العظیم کلام الله القدیم ١٩٦
- رساله فی وحدة الوجود فارسیه
- رساله فی تشخیص المعانی المفردة
- رساله فی المعاد الجسمانی
- رساله فی الحال ٢١٣
- رساله فی الایس و اللیس ٢١٦
- رساله فی اول الواجبات سمع المواقف ٢١٨
- رساله فی ان العبد فاعل بالاختیار
- رساله فی تحقیق لزوم الامکان [illegible]
- رساله فی عدم مشیة الشر الی الله تعالی
- رساله فی مفهوم التمثیل
- رساله فی خلق القرآن
- رساله فی تحقیق المعجز ٢٣٨
- رساله فی ان [illegible]
- رساله فی تعلیم اللام فی تحریم الخمر
- رساله فیما یتعلق بالقلم
- قصیدة الخمریة الفارسیة ٢٧٢
- رساله فی اقسام المجاز ٢٨١
- رساله فی حقیقة الربوا
- رساله فی [illegible] ٢٧٨
- رساله فی تحقیق النظم والصیاغة
- رساله الفرائد ٢٩٢
- رساله فی الخضاب ٣١٧
- رساله فی الغیبة
- رساله فی تحقیق الخواص والمزایا ٣٢٧
- رساله فی اسلوب الحکیم
- رساله فی من التبعیضیه
- رساله فی انتشار الضمایر
- رساله فی [illegible]
- بعض الفوائد المستخرجه
- رساله الزندیق
- رساله فی مزیة اللسان الفارسیة
- بعض [illegible]
- رساله فی [illegible]
- رساله فی تعدد اللوامع ٣٤٨

Murat … …üphanesi
Eski Ka… 1831
Yeni … 1495/1
Tasnif … : 297.2

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سند العالمين وسيد المرسلين وعلى
آله وصحبه اجمعين والسلام على من تبعهم من حماة الدين المتين وسلاة الشرع
المبين **وبعد** فقد روى عن على ابن ابى طالب رضى الله عنه ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال من حفظ على امتى اربعين حديثا من امر دينها بعثه الله
تعالى يوم القيمة من زمرة الفقهاء والعلماء وفى رواية ابى الدرداء رضى الله عنه
وكنت له يوم القيمة شافعا وشهيدا فامتثلت الاشارة العالية فى جمع اربعين
حديثا واخترت ما فى لفظه فصاحة ظاهرة وفى معناه على صحة الاسناد دلالة
باهرة بالاسناد الاجتهاد فى بعض المسايل عليه وارتباط بعض الدلايل و
الاستنباط الاحكام منها لعلى انه لا يلزم الاثبات رواية اذا كان من الاثبات
دراية لقوله عليه السلام اذا حدثتم عنى بحديث يوافق الحق فصدقوه وخذوا
حدثت به اولم احدث اخرجه الدارقطنى وغيره عن ابى هريرة رضى الله عنه
مرفوعا **الحديث الاول السلام قبل الكلام** اخرجه الترمذى عن جابر رضى الله عنه
مرفوعا قال صاحب الهداية فى التجنيس اذا اتى انسان الى باب احد ان يجب
ان يستاذنه ثم اذا دخل سلم عليه لقوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى
تستأنسوا وتسلموا على اهلها امر بالاستيناس قبل السلام هذا فى البيوت واما
فى الفضاء سلم اولا ثم يتكلم لقوله عليه السلام من كلم قبل السلام فلا تجيبوه
وقال عليه السلام السلام قبل الكلام روى عن عبد الله بن سلام انه قال
اول ما سمعت من النبى عليه السلام يا ايها الناس اطعموا الطعام وافشوا
السلام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة
بسلام قال لقمان لابنه يا بنى اذا مررت بقوم فارمهم بسهم الاسلام
وسو السلام قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود الاشارة

بالاصبع

بالاصبع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب حياك الله ويقولون للملك انعم صباحا وتحية المسلمين
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وهى اشرف التحيات واكرمها عن ابى امامة رضى الله عنه
قال قال رسول الله عليه السلام ليس منا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى
فان تسليم اليهود الاشارة بالاصبع وتسليم النصارى الاشارة بالاكف نقل عن افلاطون
اذا دخلتم على الكرام فعليكم بتخفيف السلام وتقليل الكلام وتعجيل القيام **الحديث**
الثانى اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام رواه خواهر زاده فى مبسوطه
عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه والمراد صعوده على المنبر نقل عليه فى الينابيع اذا خرج
الامام للخطبة حرم النافلة اما الفائتة فلا كراهة فى قضائها وقت الخطبة ذكره
صاحب النهاية والكلام المنهى عنه هو المتعارف واما التسبيح والتشابه فلا هذا
هو الصحيح ذكر فخر الاسلام فى مبسوطه هذا عند ابى حنيفة رحمه الله وقال صاحبا
لا بأس بان يتكلم قبل الخطبة وبعدها ما لم يشرع الامام فى الصلوة والكلام بعد
تمام الخطبة ايضا على الاختلاف ذكر القدورى فى التقريب حيث قال خروج الامام
يقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نزل عن المنبر حتى يشرع فى الصلوة وقالا
لا باس بالكلام وتكره الصلوة وان قال حتى يشرع فى الصلوة لان القاطع بعد
الشروع فيها هو الصلوة لا خروج الامام **الحديث الثالث اسفروا بالفجر فانه** رواه الترمذى عن رافع
اعظم للاجر قال الامام المطرزى فى المغرب اسفر الصبح اضاء اسفارا ومنه
اسفر بالصلوة اذا صلاها فى الاسفار والباء للتعدية قال صاحب الهداية يستحب
الاسفار بالفجر لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر الحديث وقال الشافعى يستحب التعجيل
فى كل صلوة والحجة عليه ما رويناه انتهى كلامه ومبنى الاصحاح المذكور ما قدمناه
من ان الباء للتعدية ولكن لى ان يقول ان الباء للملابسة والمعنى ادخلوا فى وقت
ابيضاض النهار متلبسين بالصلوة المذكورة فانه يقال اسفر اذا دخل فى ابيضاض
النهار كما يقال اسحر اذا دخل فى وقت السحر وادبر اذا دخل فى ريح الدبور
الحديث الرابع الزحمة رحمة اشارة الى ما عندنا الوقوف فى الصلوة وشد
الصفوف من الفضيلة فى سد الخلل والمحاذاة بالمناكب كانهم بنيان مرصوص
الحديث الخامس يا ابا ذر مرة او ذر سأل ابو ذر رضى الله عنه عن تسوية
الحجر فى الصلوة فقال عليه السلام يا ابا ذر مرة او ذر قال صاحب الهداية
يكره للمصلى ان يعبث فى الصلوة لان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنك

الآن لا يمكنه نحو

فيها ومنه تقليب الحصا الا ان لا يمكنه من السجود فيسويه مرة للحديث المذكور
الحديث السادس اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال رحل الرجل منزله
اي صلوا في منازلكم عند ابتلال اخذ بتكم من المطر وقيل ان النعال جمع نعل
وهو ما صلب من الارض كذا قال الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص
وفي كتاب العين في اللغة نقل عن ابي سلمة عن الفراء قال النعال الارضون الصلاب
وانشد قوم اذا احضرت نعالهم يتنا معون تنا معق الحمر قال ثعلب ومنه الخبر
اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال يقول اذا ابتلت الارض فصلوا في
منازلكم الحديث السابع ان الله فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه
الضمير في الموضعين لرمضان وكلمة على في الاول واللام في الثاني للفرق بينهما
بتحقق التكليف الايجابي في احدهما دون الآخر واراد بقيامه التراويح فانها سنة
في الصحيح وما في الهداية من قوله والاصح انها سنة انما هو باعتبار ادائها
بالجماعة والامام كما هو المفهوم من سياق الكلام فان من المشايخ من قال
ان الجماعة فيها فضل وليست بسنة قال صاحب البدايع واما سننها يعني سنن
التراويح الجماعة والمسجد لان النبي عليه السلام قدر ما صلى من التراويح صلى
بالجماعة في المسجد وكذا الصحابة رض صلوها بالجماعة في المسجد ثم قال ومن صلاها
في بيته وحده او بجماعة لا يكون له ثواب سنة التراويح لتركه سنة الجماعة او المسجد
واما قدر القراءة فيها فقال صاحب الهداية واكثر المشايخ على ان السنة
فيها الختم مرة فلا يترك لكسل القوم وفي البدايع واما في زماننا فالافضل
ان يقرأ الامام على حسب حال القوم من الرغبة والكسل فيقرأ قدر ما لا يوجب
تنفير القوم عن الجماعة لان تكثير الجماعة افضل من تطويل القراءة واما وقتها
فقد اختلف مشايخنا فيه قال بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا تجوز
قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال عامتهم وقتها ما بعد العشاء الى طلوع الفجر
فلا تجوز قبل العشاء وتجوز بعد الوتر الى طلوع الفجر لان ذلك وقتها فقدول
الامام القدوري ثم يوتر بهم للاحتراز عن موضع الخلاف لا للاشتراط اذ ما
ذكره العامة كما سبق الى فهم صاحب الهداية الحديث الثامن من ضيع سنتي
حرمت عليه شفاعتي اراد بالسنة سنة الاسلام وفي لفظ التضييع اشارة الى
ان كل مولود يولد على طريقة الاسلام على ما جاء التصريح به في حديث آخر
فطرة صح

وانا

روى

وانا حملنا على ذلك لان المومن وان ارتكب الكبيرة لا يحرم عن شفاعته عليه السلام
كيف وقد قال عليه السلام ان شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال صاحب الشريعة اتباع
الرسول عليه السلام فرض لازم لا يسع تركه بحال وفي مخالفته نعوذ نقض نعمة الاسلام
للزوال وقد قال عليه السلام لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به
وقال من ضيع سنتي حرمت عليه شفاعتي ثم قال والمراد من هذه السنة التي يجب التمسك
بها ما كان عليه القرن المشهود لهم بالخير والصلاح وهم الخلفاء الراشدون ومن
عاصر سيد الخلايق ثم الذين بعدهم ثم من بعدهم فما احدث بعد ذلك من امر
على خلاف مناهجهم فهو من البدعة وكل بدعة ضلالة اراد بالترك في قوله لا يسع
تركه بحال الترك بالاختيار فلا يتجه ان يقال ترك اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم
حال الاكراه بوعيد القتل مما رخص فيه الحديث التاسع لا صغيرة مع الاصرار
ولا كبيرة مع الاستغفار هذا الحديث مذكور في كتاب الشهادات من محيط الرضي
قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النساء وعن ابن عباس رضه ان رجلا قال له
الكبائر سبع فقال هي الى سبعمائة اقرب لانه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع
الاستغفار قوله لانه لا صغيرة الخ تعليل لمفهوم ما ذكره لا لمنطوقه وذلك انه قد
فهم منه انه لا قطع ولا تعيين في واحد منهما فالتعليل المذكور بعد منه ينطبق
عليه وبهذا التفصيل اندفع ما قيل لا ادري ما وجه التعليل بقوله لانه لا صغيرة
الخ فانه لا يلايم الحصر في العدد المذكور والحمل على التكثير ياباه قوله اقرب ثم
انه لا دخل في التعليل لقوله ولا كبيرة مع الاستغفار فان قلت هلا يعارض قوله
عليه السلام ولا كبيرة مع الاستغفار بقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها قلت لا اذ لا دلالة على ترتب الجزاء قطعا فانه بمشية الله تعالى
فالمعنى ان جزاءه ذلك يعني ان جزاءه يكون عدلا وان عفا يكون فضلا قال الفقيه
ابو الليث ولكن يرجى ان لا يجازيه ان شاء الله تعالى وسواه لما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال من وعد الله تعالى على عمل ثوابا فهو منجز له ولو وعد على عمل
عقابا فهو بالخيار ان شاء عفا وان شاء عذبه الحديث العاشر اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا رمضان وفي رواية احمد والدارمي عن ابي هريرة رض
مرفوعا اذا انتصف شعبان فلا صوم حتى رمضان وصححه ابو حبان وله شاهد عند
الطبراني في الاوسط والبيهقي في الخلافيات والدارقطني في الافراد المستدل

مناهجهم صح

بالحديث المذكور على ان صوم رمضان يتأدى بمطلق النية بنآء على ان الوقت
متعين فيه فيصاب باصل النية **الحديث الحادى عشر الصوم فى السفر كالفطر**
فى الحضر الحديث مذكور فى البدايع يستدل به اصحاب الظواهر على عدم جواز الصوم
فى السفر وهو مروى عن ابن عمر وابى هريرة رض والجواب قول اكثر الصحابة وهو
مذهب جمهور العلمآء **الحديث الثانى عشر ثلث لا يفطرن الصيام القئ**
والحجامة والاحتلام هكذا نقل صاحب الكافى عبارة الحديث وفى الهداية فان
نام فاحتلم لم يفطر لقوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصيام القئ والحجامة و
والاحتلام وعلى هذا لا يجوز فى لا يفطرن قال فى الهداية ان ذرعه القئ لم يفطر
لقوله عليه السلام من قآء فلا قضآء عليه ومن استقآء عمدا فعليه القضآء ويستوى
ملاء الفم فما دونه فلو عاد وكان ملاء الفم فسد عند ابى يوسف لانه خارج حتى
انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد صورة الفطر
وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة وان اعاد فسد الصوم بالاجماع
لوجود الادخال بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملاء الفم
فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له فى الادخال وان عاد فكذلك
عند ابى يوسف لعدم الخروج وعند محمد يفسد لوجود الصنع منه فى الادخال
وان استقآء عامدا ملاء فيه فعليه القضآء لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة
عليه لعدم الصورة وان كان اقل من ملاء الفم فكذلك عند محمد رح لاطلاق
الحديث وعند ابى يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكما ثم ان عاد لا يفسد صومه لعدم
سبق الخروج وان عاد فعنه انه لا يفسد لما ذكرنا وعنه انه يفسد فالحقه بملاء الفم
لكثرة الصنع **الحديث الثالث عشر عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم**
ذكره امام الحرمين فى النهاية فى اسناد الديلمى عن ابى هريرة استفرهوا ضحاياكم
فانها مطاياكم على الصراط ضحايا جمع ضحية يقال ضحية وضحايا كهدية وهدايا
واضحاة اضحى كارطاة وارطى وبه سمى يوم الاضحى ويقال ضحى بكبش او غيره
اذا ذبحه وقت الضحى من ايام الاضحى ثم كثر حتى قيل ذلك ولو ذبح آخر النهار
كذا فى المغرب والمطايا جمع مطية قال ابن فارس فى المجمل مطوت بالقوم امطو
مطوا اذا مددت بهم فى السير والمطية مشتقة من ذلك ويقال بل سميت مطية
لانه يركب مطاها وهو ظهرها وفى الصحاح يقال للبرذون والبغل والحمار فاره ولا

ولا يقال للفرس فاره ولكن رايع وجواد فقوله استفرهوا مطاياكم اطلبوا الجيد منها والصراط
كالطريق فى التذكير والتانيث اما فى المعنى فبينهما فرق لطيف وهو ان الطريق كل ما
يطرقه طارق معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطرق ما هو معتاد السلوك
والصراط من السبيل ما لا التواء فيه ولا اعوجاج بل يكون على سبيل القصد فهو
اخص الثلثة والمراد ههنا المعهود وهو ما مد على متن جهنم **الحديث الرابع**
عشر النسآء لا يعشرن ولا يحشرن اى لا يؤخذ عشر اموالهن ولا يحشرن
الى المصدق ولكن يؤخذ منهن الصدقة بمواضعهن ومنه قوله تؤخذ صدقات المسلمين
عند بيوتهم وافنيتهم وعلى مياههم وقيل لا يحشرن الى المغازى كذا فى الفايق **الحديث**
الخامس عشر لا خلاط ولا وراط الخلاط ان يخالط صاحب الثمانين صاحب الاربعين
وفيهما شاتان حالة التفرق لتؤخذ واحدة والوراط ان يكون له اربعون فيعطى
صاحبه نصفها لئلا يأخذ المصدق شيئا كذا قال الامام المطرزى فى المغرب **الحديث**
السادس عشر لا جبابة الا الحجابة جبى الخراج جمعه جباية وجباء جباية منعه
ودفع عنه وهذا الحديث اصل كبير تمسك به فى كثير من المسائل منها من مر على العاشر بمائة
درهم واخبره ان له فى منزله مائة اخرى قد حال عليها الحول لا يؤخذ منه شئ
لان ما مر به قليل وما فى بيته لم يدخل تحت حمايته والجباية بالحماية **الحديث السابع**
عشر افضل الحج العج والثج اى افضل اعمال الحج العج وهو رفع الصوت بالتلبية
عج يعج بالكسر عجيجا وعجا وثج المآء يثجه بالضم سيله ثجا واراد به اراقة دمآء
وهى الاضاحى كذا قال الامام المطرزى فى المغرب **الحديث الثامن عشر هؤلآء**
الداج وليسوا بالحاج قال العلامة الزمخشرى فى الاساس هو من الداج
وليس من الحاج اى من الغريق الداج وهم الذين يمشون معهم من اجير او حمال
او نحوهم من دج دجيجا بمعنى دب وقال ابن فارس فى المجمل والداج الذين
يسعون مع الحاج فى تجارتهم وفى الحديث هؤلآء الداج وليسوا بالحاج واما
الحديث ما تركت من حاجة ولا داجة فانه اتباع للحاجة وهو محقق ويوافقه
كلام الجوهرى فى الصحاح والحج القصد وكل قصد حج ثم اختص بهذا البيت
الحرام للنسك تقول حججت البيت احجه حجا وانا حاج **الحديث التاسع عشر الغنم بالغرم**
او بقى من الغنيمة شئ يتعذر قسمته كجوهرة ونحوها يوضع ذلك فى بيت المال لان الغرم
مقابل بالغنم كذا فى باب ما يصدق المستأمن فيه من اهل الحرب من السير الكبير لشمس الائمة

لشمس الائمة السرخسي وقد تمسك صاحب الهداية بهذا الحديث في تعليل المسئلة التي هي
وتجب نفقة كل فقير من ذي رحم محرم صغيرا او زمنا او اعمى او انثى على قدر الميراث
ويرد عليه ان المعتبر فيها اهلية الارث لا احرازه حتى ان المعسر اذا كان له خال
وابن عم يكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه ان بقيا بعد موته الحديث
العشرون لا تقتلوا عسيفا ولا اسيفا العسيف الاجير والعبد المستهان به
والاسيف الشيخ الفاني والحديث مذكور في الغريبين والفايق للعلامة الزمخشري
الحديث الحادي والعشرون قد اعذر من انذر اعذر اي بالغ في العذر
اي في كونه معذورا وينذر القوم بالعدو وعلموا به فحذروه واستعدوا له وانذرتهم
وانذرتهم اياهم كذا في الاساس وفي المجمل الانذار الابلاغ ولا يكاد يكون الا في التخويف
قال شمس الائمة السرخسي في شرحه للسير الكبير اذا نادى منادي الامير ان يكون
فلان وجنده في المقدمة وفلان وجنده في الساقة فلا ينبغي لاحد ان يترك
الوضع الذي امر بالكون فيه لان هذا من التدبير الحسن في امر الحرب ولا يظهر
فايدته الا بالطاعة فان عصاه عاص فليتقدم اليه الامير بالانذار بعد لا ينبغي له
ان يعاقب في المرة الاولى لان هذا عثرة منه وقال عليه السلام اقبلوا ذوي
الهيئات عثراتهم ولكن يتقدم اليه والى الجند جميعا انه يؤدب من خالف امره
بعد ذلك فيكون ذلك انذارا منه وقال عليه السلام قد اعذر من انذر وبيان
هذا في قوله تعالى وقد قدمت اليكم بالوعيد فان عصاه عاص بعد ذلك من غير عذر
فاحسن ادبه في ذلك ولكن ذلك قطا ماله وزجرا لغيره عن اساءة الادب
بمخالفة امره فان امتناع الناس عما لا يحل بمعاجلة العقوبة اكثر من امتناعهم
خوفا من الله تعالى وبه ورد الاثر ما يزع السلطان فوق ما يزع القرآن
ثم ان الحديث المذكور من الاحاديث الجارية مجرى الامثال على ما صرح به
الامام المطرزي حيث قال في شرح المقامات للحريري في المثل قد اعذر
من انذر اي من حذرك ما حل بك فقد اعذر اليك اي بالغ في كونه معذورا
عندك والانذار اعلام مع تخويف وقيل الانذار هو التخويف من مخوف
يتسع زمانه للاحتراز فان لم يتسع زمانه للاحتراز كان اشعارا ولم يكن
انذارا ومن هنا اتضح حسن موقع عبارة ~~الحديث المذكور~~ في الحديث المذكور
الحديث الثاني والعشرون ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن

الانزاع صح

قال

قال صاحب التيسير الموسوم بالتيسير الوزع الكف والمنع والوزعة جمع وازع وهو الذي
يكف الجيش عن التفرق والانتشار ويكف العامة عن التظالم والافساد وقال
النبي صلى الله عليه وسلم ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وفي شرح المقامات
للامام المطرزي الوزعة اعوان الملك وشرطه وهو جمع وازع يقال وزعه يزعه
وزعا اذا كفه فهو وازع ومنه حديث الحسن لا بد للناس من وازع اي من سلطان
يكفهم والتوزيع تفعيل منه اما لان التفريق كالاطلاق وهو خلاف الكف والمنع
فيكون كالتفريق والتجليد في معنى الازالة والسلب او لان التقسيم حصر للمقسم
ومنع من ان يتداخل بعض في بعض او لانه قدر على صاحبه من ان يطلق فيه يد آخر
الحديث الثالث والعشرون البكرة رباح او نجاح قال صدر الافاضل في
ضرام السقط شرح ديوان المعري الموسوم بسقط الزند اول اليوم الفجر وبعده
الصباح ثم الغداة ثم البكرة ثم الضحى ثم الضحوة ثم الهجيرة ثم الظهر ثم الرواح
ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل ثم العشاء الاول ثم العشاء الآخر وذلك عند
مغيب الشفق انتهى والرباح هنا الربح قال الجوهري في الصحاح ربح في تجارته
اي استشف والربح مثال شبه وشبه اسم ما ربحه وكذلك الرباح بالفتح والنجح
والنجاح الظفر بالحوائج والمعنى في البكرة اي الاخذ بالعمل فيها ربح في التجارة
او فوز بسائر الحوائج واو لمنع الخلو لا لمنع الجمع ولهذا حسن من قال البكرة
مباركة قال الامام شمس الائمة السرخسي في باب مبعث من شرح السير الكبير ينبغي
للامام ان يبعث السرية في اول النهار وذكر عن صخر العامدي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال بارك الله لامتي في بكورها وكان اذا بعث سرية بعثهم في اول النهار
وفيه دليل على ان صاحب الحاجة ينبغي له ان يبكر للسعي في حاجته فذلك اقرب
الى تحصيل مراده ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله البكرة رباح او
نجاح ولاجل هذا استحبوا الابتكار لطلب العلم وقيل انما ينال العلم ببكور كبكور
الغراب وقيل ينبغي ان يختار لذلك الخميس او السبت قال النبي صلى الله عليه وسلم بارك الله
لامتي في بكورها وخميسها الى هنا كلامه وذكر برهان الاسلام في تعليم المتعلم
عن شيخه المرغيناني صاحب الهداية ما بدئ بشيء يوم الاربعاء الا تم وفي
البستان لابي الليث السمرقندي قيل لبزرجمهر بم ادركت العلم قال ببكور كبكور
الغراب وتملق كتملق الكلب وتضرع كتضرع السنور وحرص كحرص الخنزير

بعض اجزائه صح

انما قال هنا لانه يجيء بعض آخر لا انتساب المقامات فان صاحب الدر المعان في انتخاب سكاني حيوة الحيوان والتهان ومنه الرباح بفتح الراء والباء المخففة دويبة كالسنور وهي التي يجلب منها الزباد هذا هو الصواب في التعبير وقد وهم الجوهري فقال في النسخة التي يخطئه الرباح اسم دويبة يجلب منها الكافور وهو وهم لان الكافور صمغ شجر بالهند والرباح نوع منه فكان الجوهري لما سمع ان الزباد يجلب من الحيوان سرى ذهنه الى الكافور فذكرت ولما رأى ابن القطاع تبع الوهم اصلحه فقال والرباح ... الكافور ...

وصبر كصبر الحمار **الحديث الرابع والعشرون كان اولنا فضولا وآخرنا قفولا**
قال شمس الائمة السرخسي في اوايل شرح السير الكبير لما قتل ابن رواحة انه قال النبي
صلى الله عليه وسلم كان اولنا فضولا وآخرنا قفولا قوله اولنا فضولا اي مناً الصف
بالخروج الى المبارزة وآخرنا قفولا اي رجوعا عن القتال فبيّن شدة رغبته
في الجهاد وهو مندوب اليه قال الله تعالى فاستبقوا الخيرات وبيّن شدة صبره على
القتال حيث قال كان آخرهم رجوعا وهو صفة مدح قال الله تعالى يا ايها الذين
امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا انتهى وفي الصحاح القفول الرجوع من السفر
وقد قفل يقفل بالضم والقافلة الرفقة الراجعة من السفر وقال الحريري في
درة الغواص في اوهام الخواص ويقولون ودعت قافلة الحاج فينطقون
بما يتضاد الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة اسم
للرفقة الراجعة الى الوطن فكيف يقرن بين اللفظين مع تنافي المعنيين ووجه
الكلام ان يقال تلقيت قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج وبمثل هذا التناقض
قولهم رب مال كثير انفقته فينقضون اول كلامهم بآخره ويجمعون بين المعنى وضده
لان رب للتقليل فكيف يخبر بها عن المال الكثير انتهى كلامه وهنا ما ذكره النقول
عن السعادة عبارة احد الضدين للآخر قال العلامة السكاكي في المفتاح ومن الامثلة
للمغايرة اسم احد الضدين او النقيضين للآخر بواسطة انتزاع شبه التضاد والحاقه
بشبه التناسب بطريق التهكم او التمليح على انه يمكن ان يقال ان القلة المستفادة من
كلمة رب في الانفاق فلا ينافي الكثرة في المنفق هذا كله بعد تسليم ان رب
للتقليل قطعا وهو غير مسلم قال ابن هشام في مغني اللبيب وليس معناه التقليل دائما بل ترد
رب للتقليل دائما خلافا للاكثرين ولا التكثير خلافا لابن درستويه وجماعة بل
للتكثير كثيرا وللتقليل قليلا ونظر رب في افادتها التكثير كم الخبرية وفي افادته
تارة وافادته التقليل اخرى وقد قال الدماميني في شرحه اقول ولا التقليل
في اكثر الاوقات خلافا لفرقه ولا التكثير في موضع المباهاة والافتخار دون غيره
خلافا لفرقه ولا الاثبات دون تقليل وتكثير بحسب الوضع اي ذلك مستفاد
من السياق خلافا لآخرين وقد فات المص عد هذه الاقوال الثلثة **الحديث
الخامس والعشرون اقسمه بالسوية واعدله في الرعية** في باب مبعث السرايا
من السير الكبير قال النبي صلى الله عليه وسلم خير امراء السرايا زيد بن حارثة اقسمه

التكثير صح

بالسوية واعدله في الرعية وقال الامام شمس الائمة السرخسي زيد هذا مولى رسول
الله صلى الله عليه وسلم امره على ثمان سرايا الى ان قتل يوم موتة فاثنى عليه
انه خير الامراء وعيّن لتحقق صفة الخيرية باتين الخصلتين لان امير السرية يحتاج
اليهما وهو ان يعتبر المعادلة في القسمة بينهم فيما ينالونه وينصف بعضهم عن بعض
فيما يرجعون اليه وقد فوض ذلك اليه وبعض الناس عابوا على محمد رح في رواية
هذا اللفظ فان من حق الكلام ان يقول اقسمهم بالسوية واعدلهم بالرعية
ولكنا نقول روى محمد الخبر بهذا اللفظ فدل على صحة استعماله الى هنا كلامه ووجه
الصحة ظاهر فان المعنى اقسم جنس الامراء بالسوية واعدله في الرعية **الحديث
السادس والعشرون المرأة عورة** العورة سوءة الانسان وكل ما يستحيى
منه كني بذلك للاخبار عن وجوب الاستتار فلا حاجة الى ان يقال انه خبر بمعنى الامر
المعنى وما وقع في الهداية وغيرها من كتب الفقه من زيادة قوله مستورة لم
يثبت في كتب الحديث الثابت فيها ما نقلنا ذكره الترمذي في كتاب الرضاع
والسنن الى ابن مسعود قال الجوهري في الصحاح والعورة كل خلل يتخوف منه في ثغر
او حرب وعورات الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللهم استر عوراتنا
وآمن روعاتنا اخرجه احمد في مسنده عن ابي سعيد الخدري عن ابيه قال
قلنا يوم الخندق يا رسول الله هل من شيء نقوله فقد بلغت القلوب الحناجر
قال نعم اللهم استر عوراتنا قال فضرب الله تعالى وجوه اعدائه بالريح والروع
بالفتح الخوف وانما جعل الامن له وهو لصاحبه مبالغة **الحديث السابع والعشرون
الخيل ثلثة اجر وستر ووزر** قال العلامة الزمخشري في الفايق فرجل حبس خيلا
في سبيل الله تعالى فما سنت له شرفا الا كانت له اجرا من سن الفرس اذا لج وبالغ
في عدوه ورجل ارتبط بها وركبها ولم ينس حق الله تعالى فيها فذلك الذي كتم
ورجل حبس خيلا فخرا ونواء على اهل الاسلام فذلك الذي عليه الوزر والنواء
المناواة وهي المناهضة والمباهاة وينبغي ان ينظر الى فرس بالجهاد بالاحترام
فان الخبر عن خير البشر الخير معقود في نواصي الخيل الى يوم القيمة اراد به الاجر و
الغنيمة والمسابقة على الفرس لامتحان كرمه وعتقه من السنة فانه عليه السلام
سابق ابا بكر وعمر رض فسبق رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ابو بكر رض
وثلث عمر رض ومعنى قوله صلى ابو بكر رض ان راس فرسه كان عند صلوة

التنبيه ورقع بعينه بوصف شرح الحديث لشريف جليل معا كما هو لكن اشتر المراد عورة الحرم

[illegible]

فرس رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال للسابق من الخيل المجلي ثم المصلي ثم
المسلي قال الشاعر ولا بد لي من ان اكون مصليا اذا كنت ارضى ان يكون لك السبق
الحديث الثامن والعشرون جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني اريد
ان اعد فرسا يعني للغزو فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاشتر اذا ادهم
او كميتا اقرح ارثم فانها ميامين الخيل ثم اغر ثم تغنم انشاء الله تعالى
الدهمة السواد يقال فرس ادهم اذا اشتدت ورقته حتى ذهب البياض فيه فان
زاد على ذلك حتى اشتدت السواد فهو جون وقال سيبويه سالت الخليل عن الكميت
فقال انما صغر لانها بين السواد والحمرة كانه لم يخلص له واحد منهما فارادوا
بالتصغير انه منهما قريب والفرق بين الكميت والاشقر بالعرف والذنب فان كانا
اسودين فهو كميت والقرحة في وجه الفرس مادون الغرة والرثم بياض
في جحفلة الفرس العليا وقد ارثم الفرس رثاما اي صار ارثم من السنة ارتباط الخيل
في سبيل الله تعالى فانه من الجهاد وهو اعداد الخيل وتعاهدها ليوم اللقاء
وينبغي ان يختار من الخيل ما اختاره سيد البشر قال صاحب الشرعة وقد كره
النبي صلى الله عليه وسلم الشكال في الخيل وهي التي تكون احدى قوائمها مطلقة
والثلثة محجلة او على العكس قوله وهي التي احدى قوائمها مطلقة والثلث محجلة فيه
قال محمد في باب البركة في الخيل من السير الكبير ومحجل الثلث طلق اليمنى هو الذي يكون
البياض في قوائمه الثلث سوى اليمنى وهو ضد الارجل والارجل ما يكون البياض
في اليمنى من قوائمه خاصة وهذا انما يتشاءم به والاول يرغب فيه وهذا كان معروفا
بينهم في الجاهلية فقد بين النبي عليه السلام على ذلك وبين ان البركة فيما يكون
بهذه الصفة كما هو عند العوام من الناس وعن عبد الله بن ابي نجيح القرشي انه سمع
النبي صلى الله عليه وسلم يقول اليمن في الخيل في كل اقرح ادهم ارثم طلق اليمنى
فان لم يكن فكميت بهذه الصفة والفحل من الخيل احب الى الغزاة لانه اجرى و
اجسر واقوى وذكر محمد في السير الكبير لا يخصي الفرس لانه ينقطع صهيله وفي صهيله
ارعاب العدو وارهابه ولو فعل لا باس به الحديث التاسع والعشرون
كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول اغزوا والغزو حلو خضر قبل ان يكون
ثماما ثم رثاما ثم يكون حطاما الخضر الاخضر والمراد الطري والثمام شجر
ضعيف والرثام الهشيم من النبت والحطام كل شيء كسر اعلم ان الجهاد

في دين الاسلام كذروة السنام اصله فريضة محكمة يكفر جاحدها ثبت فرضيتها بالكتاب
والسنة واجماع الامة فرض عين عند النفير العام كفاية عند عدمه اذا اقام به البعض
سقط عن الباقين كرد السلام والنفير العام ان يحتاج الى جميع المسلمين فلا يحصل
المقصود وهو اعزاز الدين وقهر المشركين الا بالجميع فيصير عليهم فرض عين
كالصلوة وقال ابو الحسن الكرخي في مختصره ولا ينبغي ان يخلي ثغر من ثغور المسلمين
ممن يقاوم العدو في قتالهم فان ضعف اهل ثغر من الثغور عن المقاومة وخيف
عليهم فعلى من وراءهم من ثغور المسلمين ان ينفروا اليهم الاقرب فالاقرب وان يمدوهم بالكراع
والسلاح ليكون الجهاد ابدا قائما والدعاء الى دينه متصلا دائما الحديث الثلثون
تقرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار قال صاحب الاختيار لان العثار
يكون من سوء امساك اللجام والنفار من سوء خلق الدابة تعثر كثيرا فهو عيب وان
كان في الاحايين فهو ليس بعيب والمسئلة مذكورة في مجمع الفتاوى نقلا عن المنتقى
ووجه الاشكال ان ما يكون من سوء امساك الراكب اللجام ينبغي ان لا يكون عيبا
في الدابة قلت يمكن ان يقال اذا كان العثار غالبا يعلم انه ليس من جهة الراكب
فيكون عيبا والمذكور في الحديث ما يكون احيانا والعيب ما يكون عادة فلا منافاة
الحديث الحادي والثلثون لعن الله الفروج على السروج عبر بالفرج عن
المراة وبكونها على السرج عن الركوب على الدابة قال الامام المرزوقي في شرح
الحماسة ومعنى يفرجه يكشفه ويوسعه يقال فرج الله غمه وفرجه بالتخفيف
والتشديد ومنه سمي ما بين القوائم الفروج واطلاق لفظ الفرج على العورة
يجري مجرى الكنايات الحسنة كلاعة قالوا اذا اضيف الطلاق الى ما يعبر به عن الجملة
وقع الطلاق لانه اضيف الى محله وذلك مثل ان يقول فرجك طالق لقوله عليه
السلام لعن الله الفروج على السروج وذكر في المحيط لا تركب امراة على السرج
لما ذكر من الحديث وهذا اذا ركبت متلهية او متزينة لتعرض نفسها على الرجال
فان ركبتها لحاجتها الى ذلك كالجهاد والخروج الى الحج مع زوجها فركبت مستترة
فلا باس به الحديث الثاني والثلثون اعلنوا الزفاف ولو بالدفاف
يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا والدف بالضم
والفتح ما يلعب به ذكره ابن فارس في المجمل الشهود شرط لجواز النكاح عند
عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى وعثمان البتي يجوز بغير شهود وقال الزهري

ومالك الشرط هو الاعلان وهو قول اهل المدينة لقوله عليه السلام اعلنوا الزفاف ولو
بالدفاف ويرد عليه ان دلالة الحديث المذكور على اشتراط الاعلان في جواز النكاح
لا على كفاية فيه فلا يصلح حجة على العامة في اشتراطهم الشهود قال النسفي في الكافي والزيلعي
في التبيين والعجب من مالك انه يشترط في الرجعة الاشهاد ولا يشترط في ابتداء النكاح
ويمكن ان يقال نعم انه لا يشترطه في اصل النكاح لكن يشترطه في الدخول فلا بعد
في اشتراطه في الرجعة **الحديث الثالث والثلثون ولدت من النكاح لا من**
السفاح هذا على رواية صاحب الحقايق شارح المنظومة وقد ذكر الحديث صاحب
التحفة بعبارة اخرى حيث قال فنكاح الكفار فيما بينهم جائز وقال مالك انكحتهم
فاسدة والصحيح قول العامة لان النكاح سنة ادم عليه السلام فهم على شريعته
في ذلك وقال عليه السلام ولدت في نكاح ولم اولد على سفاح وان كان اكثر
ابائه كفارا والسفاح بالكسر هو الزنا اعلم ان النكاح من اثقل السنن محملا
واصعب الحقوق قضاء واعم الامور نفعا واجزل الفضائل اجرا فانه بوضعه
للدين تحصيص وللخلق تحصين وقد صح به مباهاة سيد المرسلين وفيه ستر العورة
الموضة للافات ومجلبة للغناء والرزق وتكثير لتولد اهل التوحيد وفي الحديث
المذكور تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم يوم القيمة ولو بالسقط **الحديث الرابع والثلثون**
الرضاع بغير الطباع اخرجه القضاعي من حديث صالح بن عبد الجبار عن ابن
جريج عن عكرمة عن ابن عباس رضوان الله عليهم اجمعين مرفوعا قال الزيلعي
العادة جارية ان من ارتضع امراة فالغالب عليه اخلاقها من خير وشر روي
ان الشيخ ابا محمد الجويني دخل بيته ووجد ابنه الامام ابا المعالي يرتضع ثدي
غير امه فاختطفه منها ثم نكس براسه ومسح بطنه وادخل اصبعه في فيه ولم يزل
يفعل ذلك حتى خرج ذلك اللبن ثم لما كبر الامام كان اذا حصلت له كبوة في
المناظرة ويقول هذه من بقايا تلك المرضعة **الحديث الخامس والثلثون انما**
الرضاعة من المجاعة اخرجه البخاري في صحيحه عن عايشة رض يعني ان الرضاعة
التي تثبت بها الحرمة ما يكون في الصغر فان الرضاعة انما تسد مجاعة الطفل
فاما بعد ذلك فلا يسد جوعته الا الغذاء اخر فلا يثبت الحرمة بالرضاع
اعلم ان قليل الرضاع وكثيره يتعلق به الحرمة عندنا الا انه لا بد ان يكون
في مدة الرضاع وعبارة ينبغي الواقعة في الهداية لا ينبغي في هذا المقام

٤١

كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان مدته ثلثون شهرا عند الامام وسنتان عند
صاحبيه وثلثة احوال عند زفر فمن قال واما عند غيرا في حنيفة فمدته حولان
لم يصب كما لا يخفى **الحديث السادس والثلثون الطلاق يمين الفساق**
هكذا في الكتب المالكية وذكر الفاكهاني في شرح الرسالة بلفظ لا تحلفوا بالطلاق
فانها من ايمان الفساق **الحديث السابع والثلثون لا اغلال ولا اسلال**
الاغلال الخيانة والاسلال السرقة قال صاحب التيسير في تفسير قوله تعالى
وما كان لنبي ان يغل اي يخون في المغنم يقال غل يغل غلولا من حد دخل
واما الغل الذي هو الضغن فحرفه من حد ضرب والاغلال الخيانة في كل
شيء قال النبي صلى الله عليه وسلم لا اغلال ولا اسلال اي لا خيانة ولا سرقة
الحديث الثامن والثلثون انما الطلاق لمن اخذ بالساق اخرجه ابن
ماجه عن ابن عباس رض قال اتى النبي عليه السلام رجل فقال يا رسول الله سيدي زوجني
امته وهو يريد ان يفرق بيني وبينها قال فصعد رسول الله عليه السلام المنبر فقال
يا ايها الناس ما بال احدكم يزوج عبده امته ثم يريد ان يفرق بينهما انما الطلاق
لمن اخذ بالساق وفي رواية الدارقطني فانما يملك بالطلاق من اخذ بالساق
الاخذ بالساق كناية عن ملك المتعة الحاصل بسبب عقد النكاح **الحديث**
التاسع والثلثون لعن الله كل ذواق مطلاق قال العلامة الزمخشري
في الاساس وعد من المجاز وذاقت كفى فلانة اذا اختبرها وفي الحديث ان الله
يبغض الذواقين والذواقات كلما تزوج او تزوجت مد عينه او مدت عينها
الى اخرى او اخر ورجل مطلاق اي كثير الطلاق للنساء ثم ثبت بالحديث المذكور
من قال لا يباح الطلاق الا عند الضرورة يعني قيام الحاجة الى الخلاص وهو مذهبنا
وقال ان في كل الطلاق مباح لانه تصرف مشروع والمشروعية لا تجامع
الحظر وفيه نظر فان المشروعية قد تجامع الحظر على ما حققنا فيما علقنا
على التنقيح المنقح من الشرح الموسوم بالتوضيح المصحح الابي ان نقض اليمين
على فعل المنكر او ترك المعروف مشروع على ما قرر في موضعه ومع ذلك
محظور ولهذا يجب الكفارة به قال صاحب الملتقى ان الطلاق محظور نظرا
الى الاصل ومباح نظرا الى الحاجة وعند ان في على العكس وفيه نظر
لان عكس ما ذكر من مذهبنا انه مباح نظرا الى الاصل ومحظور نظرا الى الحاجة

ولا يقول به الشافعي وكانه اراد بالعكس كونه مباحا نظرا الى الاصل ومحظورا الى العارض
الا انه لم يصب في العبارة **الحديث الاربعون لا طلاق ولا عتاق في اغلاق**
اخرجه ابو داود وابن ماجه عن صفية بنت شيبة عن عائشة رض قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول لا طلاق ولا عتاق في اغلاق استدل به ابن الجوزي
في التحقيق للشافعي واحمد على عدم وقوع الطلاق من المكره وقال قال قتيبة
الاغلاق الاكراه ورواه الحاكم في المستدرك وقال ابو داود اظنه الغضب وقد
فسره احمد ايضا بالغضب وقال جمال الدين الزيلعي في جامع طرق احاديث
الهداية قال شيخنا والصواب انه يعم الاكراه والجنون والغضب وكل امر يغلق
على صاحبه علمه وقصده ماخوذا من غلق الباب انتهى قال الامام المطرزي في
المغرب الاغلاق مصدر اغلق الباب فهو مغلق والغلق بالسكون اسم منه ثم قال
وفي الحديث لا طلاق في اغلاق اي في اكراه لان المكره مغلق عليه امره وعن ابن
الاعرابي اغلقه على شيء اكرهه ومن اوله بالجنون وان الجنون هو المغلق عليه فقد
ابعد على اني لم اجده في الاصول وفي سنن ابي داود الاغلاق اظنه الغضب
ومنه اياك والغلق اي الضجر والغلق وقيل معناه لا تغلق التطليقات كلها
دفعة حتى لا يبقى منها شيء لكن يطلق طلاق السنة الى هنا كلامه ولا يذهب
عليك ان المعنى الاخير يابا قوله ولا عتاق فان المعنى المذكور لا يتمشى في العتاق
الحمد لله على الاختتام والصلوة على رسوله محمد سيد الانام وعلى اله وصحبه الكرام
قد وقع الفراغ من تنميقه يوم التاسع عشر من شهر شعبان سنة ثلث و
ثلثين وتسعمائة

Murat Mol... ...hanesi
Eski K... 1831
Yeni ... 1495/2
Tasnif ... 297.2

الحديث الاول يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا لا باس بالجلوس
للوعظ اذا اراد به وجه الله قال الله تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين
وكان ابن مسعود يذكر عشية كل خميس وكان يدعو بدعوات ويتكلم بالخوف
والرجاء ولكن لا يجعل كله خوفا ولا كله رجاء الخوف والرجا كالاذنين جانب
العلم والعمل كجناحي طاير قال الامام الرستغفني ينبغي ان يتكلم في الرجاء
والرحمة لقوله عليه السلام يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا والمراد
من التبشير معنى التهنئة كما في قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له قال المغني
في تفسير قوله تعالى فسنيسره اى فسنهيئه من يسر الفرس للركوب اذا اسرجها والجمها
ومنه قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له انتهى لا ما يقابل التعسير فيكون قوله
ولا تعسروا تاكيدا لما قبله بل تاسيسا قالوا والواصلة اصاب الفاصلة
واذا عرفت هذا فقد عرفت ان الشريف الفاضل غافل عن تفسير التيسير بالتهيئة
حيث قال في الحاشية المنقولة منه على شرحه للمفتاح اى كل احد موفق لما خلق
لاجله وميسر عليه ذلك الحديث الثاني اطلع في القبور فاعتبر في النشور تعدية
اطلع بعلى لما فيه من معنى الاشراف قال الجوهري يقال ابن مطلع هذا الامر اى
ماتاه وهو موضع الاطلاع من اشراف الى انحدار وفي الحديث من هول المطلع
شبه ما اشرف عليه من امر الآخرة بذلك وتعديته هنا بفي باعتبار تضمنه معنى
النظر والتامل والقبر الدفن يقال قبرت الميت اقبره واقبره بالضم والكسر
قبرا اى دفنته واقبرته اى امرت بان يقبر والمراد ههنا موضع الدفن وقد
شاع استعماله فيه والاعتبار من العبرة بمعنى النظر قال الامام المطرزي في
شرح المقامات للحريري قرات في كتاب الزواجر انه قال جاء رجل الى النبي
صلى الله عليه وسلم فشكى اليه قسوة قلبه فقال عليه السلام اطلع في القبور
فاعتبر بالنشور الاعتبار من العبرة وهي النظر في الاحوال انتهى امره بالنظر

في القبور على وجه يترتب عليه الاعتبار المذكور ويتبعه العبرة في احوال النشور
والتذكر لاهوالها ولهذا قال فاعتبر دون واعتبر قال الجوهري ونشر الميت
ينشر نشورا اى عاش بعد الموت ومنه يوم النشور وفي الاساس انه من المجاز
اصله نشر بمعنى بسط الحديث الثالث اذا تحيرتم في الامور فاستعينوا من
اصحاب القبور اعلم ان تعلق النفس بالبدن تعلق يشبه العشق الشديد
والحب التام فاذا مات الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك
العشق لا يزول الا بعد حين بيت سعدى بروز كارى مهرى نشسته در دل
بيرون نمى توان كرد الا بروزكارى ويبقى لتلك النفس عظيمة الميل الى ذلك
البدن قوية الانجذاب اليه ولهذا نهى عن كسر عظم الميت ووطئ قبره واذا
تقرر هذا فالانسان اذا ذهب الى قبر انسان قوي النفس كامل الجوهر شديد
التاثير ووقف هناك ساعة وتاثرت نفسه من تلك التربة حصل لنفس هذا
الزاير تعلق بتلك التربة وقد عرفت ان لنفس ذلك الميت ايضا تعلق لتلك التربة
فح يحصل بين النفسين ملاقاة روحانية وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة
سببا لحصول المنفعة الكبرى والبهجة العظمى لروح الزاير ولروح المزور
فهذا هو السبب الاصلي في شرعية الزيارة ولا يبعد ان يكون فيها اسرار اخرى
ادق واخفى وبالقبول احرى قال الامام الرازي في المطالب العالية سمعت
ان اصحاب ارسطاطاليس كلما اشكل عليهم بحث غامض ذهبوا الى قبره وبحثوا
في تلك المسئلة هناك فكانت المسئلة تنفتح والاشكال يزول وسر هذا ان
نفس الزاير ونفس المزور شبيهتان بمرآتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس
الشعاع من احديهما الى الاخرى فكلما حصل في نفس الزاير الحي من المعارف
والعلوم والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضاء بقضائه ينعكس
منه نور الى روح ذلك الانسان الميت وكلما حصل في نفس ذلك الانسان
الميت من العلوم المشرقة والآثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى
روح هذا الزاير الحي قال صاحب الاعلام باعلام الارواح بعد الموت لمحل
الاجسام انهم صلوات الله عليهم وسلامه مع كونهم في السماء قد ينتقلون
الى غيرها احيانا بامر الله تعالى فيكون لهم المام بقبورهم او غيرها ولا يلزم
من ذلك استمرارهم في القبور احياء ولا ينبغي ان يظن انقطاع التفاتهم

الى قبورهم بالكلية ولا لارتفاع التعلق بينها وبينهم بدليل استحباب زيارتها
فى عامة الاوقات وما ذلك الا لان بينها وبينهم علاقة مستمرة غير منقطعة فلها
بهم اختصاص خاص والله اعلم بكيفية ذلك الاختصاص وكذلك قبور ساير الموتى
بينها وبين ارواحهم نسبة خاصة مستمرة فيعرفون بها من يزور قبورهم ويردون
السلام على من يسلم عليهم يدل عليه ما ذكره الحافظ عبد الحق الاشبيلى فى كتاب
العاقبة عن ابى عمر بن عبد البر انه ذكر من حديث ابن عباس رض انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من احد يمر بقبر اخيه المؤمن كان يعرفه فى الدنيا
فيسلم عليه الا عرفه ورد عليه السلام وهو صحيح الاسناد ثم قال وقد اخبرنى
الشيخ فخر الدين غضنفر التبريزى انه لما توفى شيخه الشيخ تاج الدين التبريزى
كانت تشكل عليه مسايل فيطيل الفكر فيها ويبذل المجهود فى حلها فلا ينحل له شئ
منها قال فكنت اتى قبر شيخى الشيخ تاج الدين واتوجه عليه واجلس عنده كما
كنت اجلس فى صحبته بين يديه وافكر فى تلك المسايل فى حينه ولا تنحل فى غير
ذلك المكان قال وقد جربت ذلك مرارا الى هنا كلامه ويحتمل ان يكون المراد
من اصحاب القبور فى الحديث المذكور الاحياء الذين امتثلوا امر النبى المختار
فى قوله عليه السلام موتوا قبل ان تموتوا فماتوا بالاختيار قبل موتهم بالاضطرار

الحديث الرابع روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن التجصيص والتقصيص
القص الجص لغة حجازية اى ورد النهى تارة بعبارة التجصيص واخرى بعبارة
التقصيص والمعنى واحد قال الامام قاضى خان فى فتاواه ولا يجصص القبر
لما روى انه عليه السلام نهى عن التجصيص والتقصيص وعن البناء فوق القبر
قالوا اراد بالبناء السفط الذى يجعل على القبور فى ديارنا لما روى عن ابى
حنيفة رح انه قال لا يجصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء وسفط ت
وفيه نظر اذ لا دلالة فيما روى عن ابى حنيفة رح على ان المراد من البناء المنهى
هو السفط بل الظاهر منه انه غير ذلك حيث عطف السفط عليه والاصل فى العطف
المغايرة بين المعطوفين وفيما خرجه الترمذى نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يجصص القبور وان يكتب عليها وان يبنى عليها وان توطأ وقال ابو عيسى
هذا حديث حسن صحيح قيل كيف مدلك تجصيص القبور لان ذلك من المباهاة
وزينة الحيوة الدنيا وتلك منازل الاخرة وليس بموضع المباهاة وايضا

يزين الميت فى قبره بجمله وفى صحيح مسلم عن ابى الهياج الاسدى قال قال
لى على ابن ابى طالب رضى الله عنه الا ابعثك على ما بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته قال العلماء المالكية وتسنيم
القبر ليعرف كى يحترم ويمنع من الارتفاع الكثير التى كانت الجاهلية تفعله فانها
كانت تعلى عليها وتبنى فوقها تفخيما لها وتعظيما وانشدوا ارى اهل القصور
اذا اميتوا • بنوا فوق المقابر بالصخور • ابوا الا مباهاة وفخرا • على الفقراء
حتى فى القبور • قال العلامة الزمخشرى فى ربيع الابرار عن انس رضى الله عنه
راى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبة مشرفة فسأل عنها فقيل لفلان الانصارى
فجاء فسلم عليه عليه السلام فاعرض عنه فشكى ذلك الى اصحابه فقالوا خرج
فراى قبتك فهدمها حتى سواها بالارض فاخبر بالارض بذلك اما ان كل
بناء وبال على صاحبه الا ما لا اى الا ما لا بد منه ثم قال فى الكتاب المذكور
اذا زاد البناء على ست اذرع نادى مناد من السماء يا افسق الفاسقين
اين تريد الحديث الخامس اهل الكفور اهل القبور • الكفر القرية لسترها
الناس قال الامام المطرزى فى المغرب والمعنى ان سكان القرى بمنزلة الموتى
لا يشاهدون الامصار والجمع وفى التفسير الموسوم بالتيسير قال عليه السلام
اهل الكفور هم اهل القبور اى اهل القرى لبعدهم عن اهل العلم كالموتى وفى
اخر باب وصايا الامراء من السير الكبير هم اهل الكفور هم اهل القبور قال
فى اهل القرى يشير به الى جهلهم وقلة تعاهدهم لامر الدين ولقد احسن من قال
الجاهل ميت وان لم يدفن بدنه قبر وثوبه كفن قال الامام الراغب فى تفسير
الكفر فى اللغة الستر ووصف الليل بالكافر لستره الاشخاص والزارع لستره
البذر فى الارض وليس لها باسم كما ظن بعض اهل اللغة لما سمع قول الشاعر
حتى اذا القت يدا فى كافر • فان ذلك على اقامة الوصف مقام الموصوف وسمى
القرية كفرا لذلك وكفر النعمة سترها كفرا وكفورا والحق شكر شكرا وشكورا
الحديث السادس دفن البنات • من المكرمات • ذكر الطبرانى فى الكبير وابن عدى
فى الكامل عن ابن عباس رض والبزار قال موت بدل دفن وعلى وفق الخبر
خير البنات من بات فى اللحد • قبل ان اصبح فى المهد وقد انشد الباخرزى
لنفسه القبر اخفى سترة للبنات • ودفنها يروى من المكرمات • اما ترى الله

قد وضع النعش لجنب البنات • قال الامام القيرانى فى رسالته الموسومة
بسماء العرب فاما بنات النعش الكبرى فانها سبعة كواكب اذا اعترضت
على جزيرة العرب كانت جنوبى الفرقدين منها اربعة كواكب على مربع مستطيل
تسميها العرب النعش والثلثة الباقية خلف النعش وتسمى البنات وتسمى
القريب من النعش الجون والذى يتلوه العناق والثالث وهو على الطرف
الغائر والثلثة على خط فيه تقويس ومع العناق كوكب صغير جدا تسميه
السها وبه يمتحن الناس ابصارهم وقال فيها الفرقدان كوكبان احدهما انور
من الاخر فى جهة الشمال لا يكادان فى الربع المعمور يغيبان وبينهما فى
راى العين دون الذراعين ويتلو منهما كوكبان خفيان على شكل مربع
فيه طول يسمى النعش الاصغر ويتلو هذا النعش كواكب ثلثة على تقويس
اخرها انورها وتسمى الجدى وسمى الجميع بنات النعش الصغرى تشبيها ببنات
نعش الكبرى الحديث السابع اولادنا اكبادنا • قال عليه السلام حين اخذ الحسن
والحسين رضى الله عنهما وايد محمد بن الحسن الشيبانى قوله بدخول اولاد
البنات فى الامان اذا قالوا امنونا على اولادنا ذكره الامام شمس الائمة
السرخسى فى شرحه للسير الكبير وقال رضى الدين السرخسى فى المحيط اذا
وقف على اولاده ويدخل فيه اولاده الصلبية واولاد ابنائه فاما اولاد
البنات ففيه روايتان ذكر هلال والخصاف عن محمد انهم يدخلون فيه
لان اسم الولد يتناولهم لان الولد اسم للمتولد متفرع من الاصل واولاد
البنات متفرعة متولدة من الام وانهم متولدة من الجد فكانت بواسطة
الام مضافة الى الجد ولهذا قال عليه السلام للحسن والحسين اولادنا
اكبادنا ثم قال وذكر محمد فى السير الكبير اذا استامن الحربى على اولاده
فاولاد بناته لا يدخلون فى الامان لانهم ليسوا باولاده وهكذا ذكر على
الرازى فى مسائل جمعها فى الحاميات لان اسم الولد لاولاد البنات مجاز لان
الولد حقيقة من ولده وحكما وعرفا من يكون منسوبا اليه بالولادة وذلك
اولاد الابن دون اولاد البنات قال الشعبى بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد • فالنبى عليه السلام انما سماهما ولدا مجازا
بدليل قوله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم او كان ذلك لا ولاد فاطمة

رضى الله عنها على الخصوص كما قال عليه السلام كل اولاد فانهم ينتمون الى ابائهم
الا اولاد فاطمة فانهم ينسبون الى انا ابوهم ويرد عليه انه لا دلالة فى الاية
المذكورة على انه عليه السلام لم يكن ابا احد من الرجال مطلقا انما دلالته
على انه عليه السلام لم يكن ابا احد من رجال المخاطبين قال العلامة الزمخشرى
فى الكشاف فان قلت اما كان ابا للطاهر والطيب والقاسم وابراهيم قلت
قد اخرجوا من حكم النفى بقوله من رجالكم من وجهين احدهما ان هولاء لم يبلغوا
مبلغ الرجال والثانى انه قد اضاف الرجال اليهم وهولاء رجاله لا رجالهم
فان قلت اما كان ابا للحسن والحسين قلت بلى ولكنهما لم يكونا رجلين ح
وهما ايضا من رجاله لا من رجالهم وفى الوجه الاول للجواب نظر لان الصبى
رجل ولذلك يحنث من حلف لا يكلم رجلا فكلم صبيا نص على ذلك فى مجمع
الفتاوى نقلا عن جامع خواهر زاده • الحديث الثامن لا يتم بعد الحلم •
مذكور فى اوايل تفسير سورة النساء اى لا يجرى على البالغ احكام اليتيم الحلم
بالضم ما يراه النايم مطلق ولكن غلب استعماله فيما يراه النايم من امارة
البلوغ كذا فى النهاية وقال الامام المطرزى فى المغرب حلم الغلام احتلم حلما
من باب طلب والحالم المحتلم فى الاصل ثم عم فقيل لمن بلغ مبلغ الرجال حالم و
وذكر العلامة الزمخشرى فى الفايق امر معاذا ان ياخذ من كل حالم دينارا
قيل المراد كل من بلغ وقت الحلم حلم او لم يحلم واليتيم الانفراد ومنه الدرة
اليتيمة للمنفردة فى صدفها واليتيم من مات ابوه وانفرد عنه والاسم من حيث اللغة
يتناول الصغير والكبير واما فى عرف الشرع فقد اختص بمن لم يبلغ واحتاج
الى كافل لصغره فاذا بلغ زال عنه هذا الاسم ولم يسم يتيما للنفى المذكور
وكانت قريش يدعو رسول الله عليه السلام يتيم ابى طالب اما على قياس اللغة
واما توضيعا لقدره حكاية للحال التى كان عليها صغيرا فى حجر عمه الحديث التاسع
العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر • اخرجه البيهقى فى المدخل اى يثبت الصور
الادراكية الحاصلة فى القوى المدركة فى زمان الصغر ولا يزول عنها كما لا يزول
النقش الحاصل فى الحجر ومما انشد نفطويه لنفسه • اراى الى الشى ما تعلمت فى الكبر
ولست بناس ما تعلمت فى الصغر • وما العلم الا بالتعلم فى الصبى • وما الحلم
الا بالتحلم فى الكبر • وما العلم بعد الشيب الا تعسف • اذا كل قلب المرء والسمع

والنظر • ولو صادف القلب المعلم في الصبي • لالفى فيه العلم كالنقش في الحجر والسر
فيه انه في الصغر خال من الشواغل وما صادف قلبا خاليا تمكن فيه قال
الشاعر • اتاني هواها قبل ان اعرف الهوى • فصادف قلبي خاليا فتمكنا ••
قال العلامة الزمخشري في ربيع الابرار قيل لبعض المجوس ما احكم شيء في كتابكم
قال تحكك الحجارة بغير فاس واذا بنك الحديد بغير نار ومن رياضة مسن
مستصعب فقد جاء عن التقويم من التعذيب تاديب الذيب **الحديث العاشر**
شيب وعيب • ورد فيمن لم يدعو عند الشيب قبل من لم يدعو عند الشيب
ولم يستحي من العيب ولم يخش الله تعالى في الغيب فليس لله فيه حاجة شيب وعيب
قوله فليس لله حاجة مجاز متفرع على الكناية كقوله تعالى ان الله لا يستحيي ان
يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها اي ليس له اعتبار عند الله تعالى **الحديث الحادي**
عشر المراة عورة العورة سوءة الانسان وكل ما يستحيى منه كنى بذلك
الاخبار عن وجوب الاستتار في حقها فلا حاجة الى ان يقال انه خبر بمعنى
الامر وما وقع في الهداية وغيرها من زيادة قوله مستورة لم يثبت في كتب
الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكره الترمذي في كتاب الرضاع واسنده
الى ابن مسعود رضي الله عنه قال الجوهري في الصحاح والعورة كل خلل يتخوف
منه في ثغر او حرب وعورات الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر عن خير البشر
اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا اخرجه احمد في مسنده عن ابي سعيد
الخدري عن ابيه رضي الله عنهما قال قلنا يوم الخندق يا رسول الله هل من
شيء نقوله فقد بلغت القلوب الحناجر قال نعم اللهم استر عوراتنا الخ قال فضرب
الله وجوه اعدائه بالريح والروع بالفتح الخوف وانما جعل الامن له وسوء لصاحبه
مبالغة **الحديث الثاني عشر** ليس منا من حلق او سلق اي حلق شعره عند المصيبة
او رفع صوته بالنياحة قال قطرب سلقت المراة وصلقت اي صخبت واصله
رفع الصوت **الحديث الثالث عشر** نهى النبي عليه السلام عن المكامعة والمكاعمة
اي عن ملابسة الرجل الرجل ومضاجعته اياه لا ستر بينهما من كعم المراة
اذا قبلها ملتقما فاها ومن الكمع والكميع بمعنى الضجيع كذا قال العلامة الزمخشري
في الفائق **الحديث الرابع عشر** ان النبي عليه السلام نهى عن بيع العنب حتى
يسود وعن بيع الحب حتى يشتد اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه

عن حماد بن سلمة عن حميد عن انس رضي الله عنه اعلم ان المسئلة على اربعة اوجه
احدها ان يباع الثمرة قبل ظهورها وثانيها ان يباع بعد ظهورها قبل ان يبدو
صلاحها اي ان تصير منتفعا بها بالفعل وثالثها ان يباع بعد ان تصير منتفعا
بها قبل ان تدرك اي يتناهى عظمها ورابعها ان يباع بعد ادراكها وهذا
صحيح بالاجماع والاول باطل بالاجماع والثالث صحيح عندنا خلافا
للشافعي والثاني صحيح في الاصح خلافا لعامة مشايخنا منهم الامام السرخسي
وشيخ الاسلام خواهرزاده وتبعها المتاخرون صاحب الملتقى وصاحب
المختار حيث قال والمراد اذا كانت بحيث ينتفع بها للاكل او للعلف لانه مال متقوم
منتفع به اما اذا لم يكن منتفعا بها لا يجوز لانه ليس بمال متقوم وصاحب الهداية
اخذ بالاصح حيث قال ومن باع ثمرة لم يبد صلاحها او قد بدا جاز البيع
لانه مال متقوم اما لكونه منتفعا به في الحال او في المآل **الحديث الخامس عشر**
عليكم بالعدس فانه مبارك مقدس ذكره الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى
وفومها وعدسها وفي رواية الطبراني قدس العدس على لسان سبعين نبيا
اخرهم عيسى بن مريم وفي اسناد ابي نعيم زيادة وهي انه يرقق القلب ويسرع
الدمعة **الحديث السادس عشر** ما انزل الله داء الا انزل له شفاء اخرجه البخاري
في صحيحه عن عطاء بن ابي رباح رفعه وعن ابي هريرة رضه بهذه العبارة ان
الذي انزل الداء انزل معه الدواء وفي رواية اخرى عنه تداووا فان الذي
انزل الداء انزل الدواء وعن اسامة بن شريك جاءت الاعراب الى رسول الله
عليه السلام يسالونه فقالوا يا رسول الله انتداوى قال نعم ان الله لم ينزل
من داء الا انزل له شفاء الا الموت والهرم اخرجه اصحاب السنن الاربع ••
الحديث السابع عشر الزكام امان من الجذام • فيه دلالة على ان الامن يكون
من العلل ايضا فاندفع تمسك الامامين مالك والشافعي بقوله تعالى فاذا امنتم
الآية في الاحتجاج على ان الاحصار لا يكون الا من عدو والجذام داء معروف
وقد جاء في المثل • رماه الله بالصدام • والاولق والجذام • قال الرياشي
كتب هشام الى واليه المدينة ان يا خذ الناس بسب علي ابن ابي طالب رضه
فقال كثير • لعن الله من يسب عليا • وابا ه من سوقة وامام • لعن الله
من يسب عليا • بصدام واولق وجذام طبت بيتا وطاب اهلك اهلا •

اهل بيت النبي والاسلام يأمن الطير والظبآء ولا يا من ربط النبي عند
المقام قال في الوافي وكتب الى هشام بافعل فكتب اليه هشام يامره باقة
وابله بعطا، ومنه اخذ المثل رماه الله بالصدام والاولق والجذام الصدام
دآء ياخذ في رؤس الدواب قال الجوهري سو الصدام بالكسر وقال الازهري
الصدام بالضم وفي مجمع الامثال الامام الميداني قلت وهذا سو القياس
لان الادوآء على هذه الصيغة وردت مثل الزكام والجذام والصداع و
الخراع وغيرها والاولق الجنون **الحديث الثامن عشر** عليكم بالبان البقر
فانها ترم من كل الشجر اى تجمع اصله القصد قال العلامة الزمخشري في
الفايق وروى ترتم الرم والقم الاكل روى عن على ابن ابي طالب رض
انه قال لحم البقر دآء ولبنها شفآء وسمنها دوآء وقال الفقيه ابو الليث
يستحب للرجل ان يعرف من الطب مقدار ما يمتنع به عما يضر ببدنه وقال كره
بعض الناس الرقى والتداوى واجازه عامة العلمآء فاما من كره فقد
احتج بما روى عن ابن عمر رض انه قال لا تحتوا المريض عما يشتهي فلعل
الله يجعل شفاءه في بعض ما يشتهي فاما من اباح ذلك فاحتج بما روى
عن اسامة بن شريك قال شهدت النبي عليه السلام والاعراب يسألونه
هل جناح علينا ان نتداوى فقال تداووا عباد الله فان الله لم يخلق دآء
الا وضع له شفآء ولا يخفى ما في تمسك المنكر لاباحة من الضعف وسيجئ
ان التداوى مباح بالاجماع على ما نص عليه في الهداية وقد ورد باباحة
قول الرسول عليه السلام على ما مر وفعله على ما روى انه عليه السلام لما
جرح يوم احد داوى جرحه بعظم بال وفي رواية بقطعة حصير احرقت
واما التداوى بالحرام فعند قبل مكروه لقوله عليه السلام ان الله لم يجعل
شفاءكم فيما حرم عليكم قال حافظ الدين الكردري في كتاب الصيد من فتاواه
اذا قال الطبيب القنفذ نافع او الحية لا يجوز الكل للتداوى لان الله تعالى
حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه وقوله تعالى في الخمر منافع للناس
قيل اراد به منافع الاتفاق اذا رأى السكران قآء من فيه ودبره
والكلب الواحد يلحس فيه مرة ذا ومرة ذاك فمن رآه اتعظ وتاب والتعليل
المذكور منظور فيه لانه يحل للعطشان شرب الخمر حال الاضطرار على ما نص

الظاهر منه الاسم صحوا النفع
في الاحكام الا غير
الحرام فلا وجه
للتغليظ بما ذكر فتأمل

عليه في الخانية ولولا فيه منفعة دفع العطش لما حل شربه ثم ان الكل منفعة
الخمر مكابرة طاهرة فانها ثابتة بالتجربة وهي من جملة طرق العلم بالبداهة وحل
المنافع المنصوص عليها على منفعة الاتعاظ المذكور تكلف بارد وتعسف شارد
وقد ناقض الفاضل المذكور كلامه هذا حيث قال في كتاب الكراهية من فتاواه
ومعنى قوله عليه السلام لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم نفي الحرمة عند العلم بالشفاء
دل عليه جواز اساغة اللقمة بالخمر وجواز شربه لازالة العطش الى هنا كلامه
والوجه في هذا الباب ما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال وما قاله الصدر الشهيد
بان الاستشفاء بالحرام حرام فهو غير مجرى على اطلاقه لان الاستشفاء بالمحرم انما
لا يجوز اذا لم يعلم ان فيه شفآء اما اذا علم ذلك وليس له دوآء آخر غيره يجوز
الاستشفاء به ومعنى قول ابن مسعود رض ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم
يحتمل ان عبد الله قال ذلك في داء عرف له دوآء غير المحرم لانه حينئذ يستغني بالحلال عن
الحرام وفي التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم للتداوى اذا اخبره
طبيب مسلم ان شفآءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه وفي الهداية لا ينبغي
ان يستعمل المحرم كالخمر ونحوها لان الاستشفاء بالمحرم حرام وقد عرفت ضعف تعليله
ثم ان عبارة لا ينبغي لا ينبغي لان موجب تعليله عدم الرخصة لا عدم الاستحباب
والله اعلم بالصواب **الحديث التاسع عشر** راس الدآء الامتلاء وراس الدوآء
الاحتماء وقد جاء في خبر آخر المعدة بيت الدآء والحمية راس الدوآء ومن فرايد
الكلام ما دار على السن الايام من غرس الطعام ثمرة السقام ومن الامثال كل
قليلا تعش طويلا ومنها اقلل طعاما تحمد مناما قال ذو الرياستين عجبت
لاتفاق الاطبآء على ثلث كلمات قال طبيب الروم كل قليلا لا تكن عليلا وقال
طبيب فارس كل قصدا لا تبغ فصدا وقال طبيب الهند كل وزرا لا تقيئ به
صدرا وقد جآء في المثل البطنة تافن الفطنة يقال افن الفصيل ما في ضرع
امه اذا شرب ما فيه وعلى وفقه قيل نزرت به البطنة وناءت عنه الفطنة حث
رجل رجلا على الاكل من طعامه فقال عليك بتغريب الطعام وعلينا تاديب الاجسام
الحديث العشرون ترك الغدآء مسقمة وترك العشآء مهرمة قال الامام المطرزي
في المغرب الغدآء طعام الغداة كما ان العشآء طعام العشي هذا هو الاشتقاق الاصلي
واما ما في المختصر الغدآء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشآء من صلوة الظهر

الى نصف الليل والسحور من نصف الليل الى طلوع الفجر فتوسع ومعناه الاكل
الغذآء والعشآء والسحور على حذف المضاف انتهى وانما كان ترك الغدآء مسقمة
لما فيه من هجوم المرة وهيجان الصفرآء خصوصًا في اوان الصيف وزمان شدة
الحر واما كون ترك العشآء مهرمة فلان المقام والمعدة خالية عن الطعام
يورث تحليلا للرطوبات الاصلية لقوة الهاضمة بتوجه القوى الى الباطن وفقدان
الغذآء القابل للانهضام الحديث الحادي والعشرون اذا حضر العشآء
وحضرت العشآء فابدؤا بالعشآء عن ام سلمة رضـ مرفوعا اى اذا حضر الطعام
وحضرت الصلوة وقت العشآء فقدموا الطعام فان خير العشآء سوافره سوافر
من سفور المرأة يعني ما يؤكل في بقية ضوء النهار كانه سافر واصل المثل
فيما اورد الامام الميداني خير الغدآء بواكره وخير العشآء بواصره
يعني ما يبصر من الطعام قبل هجوم الظلام كذا في شرح المقامات للامام المطرزي
الحديث الثاني والعشرون رفعته ام سلمة رضـ انهسوا اللحم فانه اهنأ وامرأ
وابرأ اى ابرأ من السقم ونهس اللحم اخذه بمقدم الاسنان يقال هنؤ
الطعام يهنؤ فهو هنيء ومرؤ فهو مريء من حد شرف اى صار كذلك ومعناه
الطعام ومرأني من حد ضرب اى ساغ لى فاذا افردوا قالوا امرأني بالالف
فاما على الاتباع فيقال مرأني كما يقال هنأني وهنيئا مريئا نصبهما على الحال و
يجوز على الدعآء كما يقال سقيا ورعيا كذا في التيسير وفي التفسير الظهير
بالكشاف الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائغا
لا ينغص وقيل الهنيء ما يلذه الاكل والمريء ما يحمد عاقبته وقيل هو ما
ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المريء لمروء
الطعام فيه وهو انسياغه وهنيئا يعني في قوله تعالى فكلوه هنيئا مريئا وصف
للمصدر اى اكلا هنيئا مريئا او حال من الضمير اى كلوه وهو هنيء ومريء وقد
يوقف على فكلوه ويبدأ هنيئا مريئا على الدعآء وعلى انهما صفتان اقيمتا
مقام المصدرين كانه قيل هنأ ومرأ وهذه عبارة عن التحليل والمبالغة في
الاباحة وازالة التبعة الى هنا كلامه الحديث الثالث والعشرون صوفها
رياش وبطنها معاش يعني الغنم الرياش اللباس الفاخر يعني ان ما على ظهرها
سبب الرياش وما تحتها وما في بطنها سبب المعاش وهو الحيوة قال الجوهري

العيش الحيوة وقد عاش الرجل معاشا ومعيشا وكل واحد منهما يصلح ان يكون مصدرا
وان يكون اسما مثل معاب ومعيب الحديث الرابع والعشرون ان يكن في شيء شفآء
من العلل ففي شرطة حجام او شربة من العسل اى ان يكن في شيء شفاء فطفاء
قيل دخل ابو الفرج على الداعي وهو يحتجم فقال بديها اذا كنت بيد الحجام سطرا
اتاك به الامان من السقام فحسبك داء جسمك باحتجام فحسبك داء ملكك
بالحجام قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النحل وعن النبي عليه السلام ان رجلا
جاء اليه فقال ان اخي يشتكي بطنه فقال اسقه العسل فذهب ثم رجع فقال
سقيته فما نفع فقال اذهب واسقه عسلا فقد صدق الله وكذب بطن اخيك
فسقاه فشفاه الله تعالى فبرأ كانما انشط من عقال في الكشف قوله صدق الله
وكذب بطن اخيك من باب المشاكلة ولهذا احسن موقعه جدا ومن مناظر ان
المشاكلة ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته او في صحبة مقابله واتضح
ان صاحب المفتاح ومن قلده ما كانوا مصيبين في الاقتصار في تحديدها على القيد
الاول فتامل الحديث الخامس والعشرون ان من القرف التلف القرف
مداناة المرض وكل شيء قاربته فقد قارفته وفي الصحاح للجوهري وفي الحديث
ان قوما شكوا اليه وباء ارضهم فقال تحولوا فان من القرف التلف قال الامام
شمس الائمة السرخسي في كتاب الاستحسان من المبسوط اذا وقع الرجز بارض فلا تدخلوا
عليه واذا وقع وانتم فيها فلا تخرجوا منها ذكر الطحاوي في مشكل الاثار هذا الحديث
فقال تاويله انه اذا كان بحال لو دخل فابتلي وقع عنده انه ابتلي بدخوله ولو خرج
فنجا وقع عنده انه نجا بخروجه فلا يدخل ولا يخرج صيانة لاعتقاده فاما اذا كان
يعلم ان كل شيء بقدر وانه لا يصيبه الا ما كتب الله له فلا باس بان يدخل ويخرج
الحديث السادس والعشرون لا يغني حذر من قدر اخرجه احمد من حديث
معاذ بن جبل رضـ والبزار من حديث ابي هريرة رضـ والحاكم من حديث عائشة
رضـ فان قلت فما وجه ما ذكر في كتاب الكراهية من الفتاوى الظهيرية رجل كان
في بيته فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عليه
السلام عن الحائط المائل قلت وجهه يظهر عند التامل في قوله عليه السلام
لمن قال له اتفر من قضاء الله تعالى حين فر عن الحائط المائل وهو قوله عليه
السلام فراري ايضا من قضاء الله تعالى ولقد احسن من قال على وفق الاثار

صدق الله وكذب بطن اخيك اى فهم العجيب في الفعول وانتهى عفاك من قوله بالغ ادا هم فاحببه
نعمى من نحو خطا اعلم

الواردة فيما ذكر من الخبر الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع البشر الى المقدر
من الخير والشر وفي جامع الترمذي مرفوعا اذا قضى الله لعبد ان يموت بارض
جعل له اليها حاجة روى ان ملك الموت مر على سليمان عليه السلام فجعل ينظر
الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كانه يريدني فسال
سليمان عليه السلام ان يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك
الموت لسليمان عليه السلام كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض
روحه بالهند وهو عندك ذكره العلامة الزمخشري في الكشاف وفي محاضرات
الامام الراغب قال ابو عبيدة لعمر رض حين كره طواعين الشام ورجع الى المدينة
اتفر من قضاء الله قال نعم افر من قضاء الله الى قدر الله فقال له ايفع الحذر
من القدر فقال لسنا مما هناك في شيء ان الله لا يامر بما لا ينفع ولا ينهى عما
لا يضر وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقد قال خذوا حذركم
الى هنا كلامه وفي قوله رض افر من قضاء الله تنبيه على ان القدر ما لم يكن قضاء
فمن حق الحذر ان يدفعه الله فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد لذلك قوله تعالى
وكان امرا مقضيا فان قلت اليس في قوله تعالى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من
الموت او القتل دلالة على ان الفرار لا يغني شيئا قلت لا لان المعنى والله اعلم
لن ينفعكم الفرار في دفع الامرين المذكورين بالكلية اذ لا بد لكل شخص من
حتف انف وقتل في وقت لا لانه سبق به القدر لانه تابع للارادة التابعة
للعلم التابع للمعلوم وهو المقدر فلا يكون علة بل لانه مقتضى ترتيب الاسباب
والمسببات بحسب العادة الجارية على وفق الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار
لا يغني شيئا حتى يشكل هذا بالنهي الوارد في الكتاب عن القاء النفس بالتهلكة
وبالامر الوارد في السنة بالفرار عن مظان المضار كيف وقد دل قوله تعالى
واذا لا تمتعون الا قليلا على ان في الفرار نفعا في الجملة اذ المعنى لا تمتعون
على تقدير الفرار الا امتاعا قليلا او زمانا قليلا قال صاحب الكشاف وعن
بعض المروانية انه مر بحايط مايل فاسرع فتليت له هذه الآية فقال ذلك
القليل نطلب **الحديث السابع والعشرون** ان الصدقة والصلة تعمر
الديار وتزيدان في الاعمار هذا الحديث مذكور في تفسير سورة الفاطر
من الكشاف عن كعب الاحبار انه قال حين طعن عمر رض ولو ان عمر رضي

دعا الله لاخر في اجله فقيل لكعب اليس قد قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله تعالى وما يعمر من معمر
ولا ينقص من عمره الا في كتاب ان ذلك على الله يسير قال صاحب الكشاف
وتاويله انه لا يطول عمر انسان ولا يقصر الا في كتاب وصورته ان يكتب
في اللوح ان حج فلان او غزى فعمره اربعون سنة وان حج وغزى فعمره
ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ الستين فقد عمر واذا افرد احدهما
فلم يتجاوز به الاربعين فقد نقص من عمره الذي هو الغاية وهو ستون
واليه اشار رسول الله عليه السلام في قوله ان الصدقة والصلة تعمر
الديار وتزيدان في الاعمار انتهى كلامه وتحريره ان قوله تعالى وما
يعمر من معمر من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه اي وما يعمر من احد الا
انه يرجع الضمير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر
محال وهو من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع هذا بحسب الجليل من
النظر واما الذي يقتضيه النظر الدقيق فهو ان المعمر الذي قدر له العمر
الطويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول
وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التغيير في التقدير وذلك لان المقدر
لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة لا الايام المحدودة والاعوام الممدودة
ولا خفاء في ان ايام قدر من الانفاس تزيد وتنقص بالصحة والحضور
والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف لك سبب اختيار بعض
الطوايف حبس النفس وينفتح وجه كون الصدقة والصلة سببا لزيادة العمر
الحديث الثامن والعشرون من آذى جاره ورثه الله داره قال حافظ
الدين الكردري في كتاب الحيطان من فتاواه اصابه ساحة في الغنيمة
فاراد ان يبني عليها ويرفع البناء ومنعه الآخر فقال يفسد علي الريح والشمس
له الرفع كما شاء وله ان يتخذ حماما او تنورا وان كف عما يؤذيه جاره فهو
احسن فقد جاء في الحديث من آذى جاره ورثه الله داره وجربت فوجدت كذلك
وقال نصير والصفار له المنع وقال العلامة الزمخشري في الكشاف ولقد
عاينت هذا في مدة قريبة كان لي خال يظلمه عظيم القرية التي انا منها و
يؤذيني فيه فمات ذلك العظيم وملكني الله ضيعته فنظرت يوما الى

اى ابناء خالى يترددون فيها ويدخلون فى دورها ويخرجون ويامرون وينهون
فكذبت قول رسول الله عليه السلام من آذى جاره ورثه الله داره وهذا شيء به
وسمعنا شكر الله تعالى ولقد احسن من قال من اجار جاره اعانه الله واجاره
يعنى من ان يظلمه ظالم قال الجوهرى فى الصحاح واستجاره من فلان فاجاره
منه واجاره الله من العذاب انقذه الحديث التاسع والعشرون جار الدار
احق بدار الجار رواه صاحب السنن باسناده الى قتادة عن الحسن عن
سمرة عن النبى عليه السلام وفى رواية الطحاوى فى شرح الاثار باسناده الى
سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن انس رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال جار الدار احق بالدار روى ابن سماعة عن محمد فى تفسير حديث شريح
ان الخليط احق من الشفيع والشفيع احق من الجار والجار احق من غيره
اراد بالشريك الذى لم يقاسم هو الخليط وبالشفيع الشريك فى الطريق والمنازل
مقسومة وبالجار الذى لا شركة له فى منزل ولا طريق الحديث الثلثون
الجار ثم الدار والرفيق ثم الطريق اخرجه العسكرى عن على رض قال
خطب رسول الله عليه السلام وذكر حديثا طويلا وفى آخره الجار ثم الدار والرفيق
ثم الطريق وفى رواية الخطيب فى جامعه الجار قبل الدار والرفيق قبل الطريق
والزاد قبل الرحيل وفى رواية الطبرانى فى الكبير التمسوا الرفيق قبل الطريق
والجار قبل الدار الحديث الحادى والعشرون البر وحسن الجوار عمارة
الديار وزيادة الاعمار ذكره ابو عمرو بن عبد البر من جهة ابى ملكية
عن ابى سعيد الخدرى عن النبى عليه السلام البر سعة الخير ومنه البر وهو الفضاء
الواسع لسعته ويتناول كل معروف ومنه قولهم صدقت وبررت ولقد
اجاد من افاد التنبيه على سعة هذا البر فى قوله البر شيء هين وجه طليق
ولسان لين وفى تخصيص حسن الجوار بالذكر من جملة ما ينتظم البر نوع
تفضيل له على ساير افراده والظاهر من مساق الكلام ان ذلك التفضيل من
جهة التاثير فى الاثرين المذكورين وينبغى للبليغ ان يراعى هذه النواعة
فى مواقع التخصيص بعد التعميم قال الجوهرى والجار الذى يجاورك تقول
جاورته مجاورة وجوارا وجوارا والكسر افصح حكاية لطيفة رويت عن ابى
حنيفة رح فى حسن الجوار قيل كان له جار اسكاف بالكوفة يعمل نهاره اجمع

به

حيل

فاذا جن الليل رجع الى منزله بلحم او سمك فيطبخ اللحم او يشوى السمك فاذا
دب فيه السكر انشد يقول اضاعونى واى فتى اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر
فلا يزال يشرب ويردد البيت حتى يغلبه النوم وكان ابو حنيفة رح يصلى الليل
كله ويسمع انشاده ففقد صوته ليالى فسال عنه فقيل اخذه العسس منذ ثلث
ليال وهو محبوس فصلى صلوة الفجر وركب بغلته واتى الى باب الامير واستاذن
عليه فقال ائذنوا له واقبلوا به راكبا حتى يطأ البساط ببغلته ففعل ذلك
فوسع له الامير مجلسه وقال له ما حاجتك فقال لى جار اسكاف اخذه العسس
منذ ثلث ليال فتامر بتخليته فقال نعم وكل من اخذ تلك الليلة الى يومنا
هذا ثم امر بتخليتهم اجمعين فركب ابو حنيفة وتبعه جاره الاسكاف فلما وصله
الى داره قال له ابو حنيفة اترانا اضعناك قال لا بل حفظت ورعيت جزاك
الله خيرا عن صحبة الجوار ورعاية الحق ولله على ان لا اشرب خمرا ابدا فتاب
ولم يعد الى ما كان عليه الحديث الثانى والثلثون المؤمنون هينون
لينون مدح المؤمنين بالسهولة واللين لانهما من الاخلاق الحسنة على ما نطق
به الكتاب المبين حيث قال الله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا
غليظ القلب لانفضوا من حولك فان قلت من امثال العرب لا تكن رطبا فتعصر
ولا يابسا فتكسر وعلى وفق ذلك ورد قوله عليه السلام لا تكن مرا فتعقى ولا
حلوا فتسترط وقال لقمان لابنه يا بنى لا تكن حلوا فتبلع ولا مرا فتلفظ وفى
هذا كله نهى عن اللين فما وجه كونه جهة مدح قلت لا شبهة فى ان خير الامور
اوساطها على ما ورد فى الخبر عن خير البشر وقد اطبق العقل والنقل على ان طرفى
الافراط والتفريط فى الاحوال والافعال والاقوال مذموم الا ان الممدوح ما
فى الطبيعة من حالة جبلية مقابلة لغلظ القلب وقساوته وانما يعبر عنها باللين
تسمية لها باسم اثرها وذلك شايع والعلامة الزمخشرى اورد الحديث المذكور
فى الفايق بهذه العبارة المؤمنون هينون لينون كالجمل الانف ان قيد
انقاد وان انيخ على صخرة استناخ ثم قال انف البعير اذا اشتكى انفه من الخشاش
فهو انف وقيل هو الذلول الذى كانه يانف من الزجر فيعطى ما عنده
ويسلس لقايده وقال ابو سعيد الضرير رواه ابو عبيد كالجمل الآنف بوزن
فاعل وهو الذى عقره الخشاش والصحيح الانف على فعل كالنفخ والنظر

وثغر

والمحذوفة من ياتي ميتن وليتن الاولى وقيل الثانية والكاف مرفوعة
المحل على انه خبر ثالث والمعنى ان بكل واحد منهم كا بطل الانف ويجوز ان
تنتصب نظرها على انها صفة لمصدر محذوف تعذيبا لينون لينا مثل لين الجمل الانف
الحديث الثالث والثلثون لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا قال العلامة
الزمخشري في الاساس ومن المجاز طعن فيه وعليه وهو طعان في اعراض الناس
وفي الحديث لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا قال صاحب الكفاية في شرح كتاب
الكراهية من الهداية اللعن على نوعين احدهما الطرد من رحمة الله تعالى
وذلك لا يكون الا للكافر والثاني الابعاد عن درجة الابرار ومقام الصالحين
وهو المراد في قوله عليه السلام المحتكر ملعون لان عند اهل السنة لا يخرج عن
الايمان بارتكاب كبيرة وفي فتاوى حافظ الدين الكردري اللعن على
يزيد يجوز ولكن ينبغي ان لا يفعل وكذا على الحجاج وحكي عن الامام
قوام الدين الصفاري انه قال لا باس باللعن على يزيد ولا يجوز اللعن
على معاوية لانه خال المؤمنين وكاتب الوحي وذو السابقة والفتوح الكثيرة
وعامل الفاروق وذي النورين لكنه اخطأ في اجتهاده فيتجاوز الله تعالى
عنه ببركة صحبته سيدنا عليه السلام ويكف اللسان عنه تعظيما لمتبوعه وصاحبه
عليه السلام وسئل الجوزي عن يزيد وابيه فقال قال عليه السلام من دخل
دار ابي سفيان فهو آمن وعلمنا ان اباه دخل داره فصار آمنا والابن
لم يدخلها فلم يصر صاحبه ضر والحق ان لعن يزيد على اشتهار كفره وتواتر
فظاعة شره على ما عرف تفاصيله والا فاللعن على الشخص وان فاسق
لا يجوز بخلاف اللعن على الجنس كقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين انتهى
كلامه وقد عرفت ان اللعن على نوعين وما لا يجوز على الشخص وان فاسق
انما هو الاول من ذينك النوعين روي انه قيل لابن الجوزي وهو على المنبر
كيف تقول ان يزيد قتل الحسين رض وهو بدمشق والحسين قتل بكربلاء
من ارض العراق فانشد سهم اصاب وراميه بذي سلم من بالعراق
لقد ابعدت مرماك الحديث الرابع والثلثون يا عائشة لا تكوني فاحشة
اتى النبي عليه السلام ناس من اليهود فقالوا السام عليك يا ابا القاسم
قال وعليك قالت عائشة بل عليكم السام والذام فقال رسول الله عليه السلام

يا

يا عائشة لا تكوني فاحشة قال صاحب المحيط في باب عقد الذمة من كتب السير واذا
سب النبي عليه السلام ولم يقتله لان شتم النبي عليه السلام كفر منه والكفر المقارن
لم يمنع عقد الذمة فالطاري لا يرفع بطريق الاولى وفيه دليل على ان الذمي
لا يقتل بسب النبي عليه السلام كما هو مذهب ابي حنيفة رح على ما صرح به الامام القرطبي
في تفسيره حيث قال اكثر العلماء على ان من سب النبي عليه السلام من اهل الذمة
او عرض او استخف بقدره او وصفه بغير الوجه الذي كفر به فانه يقتل لانه لم نعط
الذمة او العهد على هذا الا ابا حنيفة والثوري واتباعهما من اهل الكوفة
فانهم قالوا لا يقتل وما هو عليه من الشرك اعظم ولكن يؤدب ويعزر الى
كلامه والحق انه يقتل عندنا اذا اعلن بشتمه صرح بذلك في كتاب السير من
الذخيرة حيث قال واستدل ايضا يعني محمدا في السير الكبير لبيان انه يعني
المرأة اذا كانت تعلن بشتم الرسول تقتل لما روي ان عمير بن عدي لما سمع
عصماء بنت مروان تؤذي النبي عليه السلام فقتلها ليلا مدحه رسول الله صلى الله
عليه وسلم على ذلك الحديث الخامس والثلثون بعثت لكسر المزامير وقتل
الخنازير المزامير جمع المزمار وهو آلة معروفة يضرب بها والمراد الآلات
الغناء كلها تغليبا والكسر ليس على حقيقته بل مبالغة عن النهي كقرينته فلا يتمسك
فيه لابي يوسف ومحمد في المسئلة المعروفة وتفصيل المسئلة على ما في الهداية
وشروحها من كسر لمسلم بربطا او طبلا او دفا او مزمارا لا يضمن عندهما
خلافا لابي حنيفة رح لهما انه فعل ما فعل آمرا بالمعروف وهو بامر الشرع قال
عليه السلام بعثت لكسر المزامير الحديث والمامور به شرعا لا يصلح سببا للضمان
وله ان الامر بالمعروف باليد الى الامراء لقدرتهم وباللسان الى غيرهم قوله ان
بالمعروف باليد الى الامراء منظور فيه فان من راى رجلا يفجر مع جارية فهو في
سعة من قتله صرح بهذا في آخر كتاب الجنايات من تتمة الفتاوى وفي
مسائل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجمع الفتاوى ان التعزير الواجب
حق الله تعالى يلي اقامته كل احد بعلة النيابة عن الله تعالى فالصواب في الجواب
عن احتجاجهما بالحديث المذكور ما قدمناه ويرشدك اليه ان الكسر والقتل
اذا كانا على حقيقتهما يلزم تخصيص الحديث بالمسلم اذ لا خلاف في انه لا يجوز
كسر مزمار الذمي وقتل خنزيره مع ان قوله والمامور به شرعا لا يصلح

سبيلا للضمان محل بحث فان الظاهر من جواب صدر الشريعة حيث قال في شرح
قول صاحب الوقاية ويجب قتل من شهر سيفا على المسلمين ولا شيء بقتله فان
قلت لما قال يجب قتل من شهر فما الاحتياج الى قوله لا شيء بقتله قلت يحتمل
ان يجب قتله دفعا للشر ومع ذلك يجب بقتله شيء خلاف ما ذكر كما لا يخفى
فان قلت الحديث المذكور صريح في قبح المزمار والطاعن قوله عليه السلام
حين سمع صوت الاشعري وهو يقرأ لقد اوتي هذا من مزامير آل داود
خلافه قلت ليس المعنى ما هو الظاهر على ما افصح عنه الامام المطرزي حيث
قال في شرح المقامات للحريري اخبرني مولاي الصدر العلامة قال قال جار الله
نحن جواد ذم ضرب المزامير مثلا لحسن صوت داود عليه السلام وحلاوة نغمته
كان في حلقه مزامير يزمر بها والآل مقحم ومعناه الشخص ومثله ما في قوله
يرثي النبي عليه السلام ولا تبك ميتا بعد ميت احبه علي وعباس وآل ابي بكر
الحديث السادس والثلثون اكذب الناس الصباغون والصواغون
اخرجه ابن ماجه واحمد قيل ليس المراد بالصواغين صاغة الحلي ولا بالصباغين
صباغوا الثياب بل اراد الذين يصبغون الكلام ويصبغونه اي يغيرونه
ويزينونه يقال صاغ شعرا وصاغ كلاما اي نظمه وزينه وفي الحديث
الآتي ذكره ما يدل على انها على الحقيقة الحديث السابع والثلثون ويل
لعامل يده من غد وبعد غد ويل كلمة يقال لمن يستحق الهلكة كقوله تعالى
ويل لكل همزة لمزة وويح كلمة يقال لمن وقع في هلكة لا يستحقها فيترحم
عليه ويرثى له كقوله عليه السلام ويح عمار تقتله الفئة الباغية وعن علي
رض الويح باب رحمة والويل باب عذاب قوله لعامل يده اي لمن يعمل بيده
كالصباغ والصواغ فالاضافة لملابسة قوله من غد اي من قوله غدا وبعد غد
اراد به المواعيد الكاذبة بيت مواعيد كالالاء سراب بلمعة القفر تمتد يوما الى
يوم ومن شهر الى شهر الحديث الثامن والثلثون التجار هم الفجار
فقيل ولم يا رسول الله وقد احل الله البيع فقال لانهم يحلفون ويأثمون
ويحدثون فيكذبون كذا قال الامام الغزالي قال صاحب المجمل الفجور الانبعاث
في المعاصي ومنه الفاجر وفي المغرب الفجر الشق ومنه الفجور الفسوق والعصيان
لان الفاجر يشق ستر معصية ويتبع هواه الحديث التاسع والثلثون انها طعام

طعم وشفاء سقم قاله في زمزم قال ابن شميل اي يشبع منها الانسان يقال
ان هذا الطعام طعم اي يشبع من اكله ويجوز ان يكون تخفيف طعم جمع طعوم
كانه قال انها طعام الطعمة كما يقال صلى اضلال وشيد اشياد والمعنى انه
خير طعام واجود وكذا في الفايق للعلامة الزمخشري الحديث الاربعون
من لعب بالشطرنج والنردشير فكانما غمس يده في دم الخنزير الشطرنج معرب
صد رنگ وهو رنك في الفارسية الحيلة والنردشير اللعب المعروف بالنرد
وقال العلامة الزمخشري في ربيع الابرار دخلت في زمن الحداثة على شيخ
يلعب بالنرد مع آخر يعرف باردشير فقلت الاردشير والنردشير
بئس المولى وبئس العشير والنحس المعمل قال صاحب الهداية يكره اللعب
بالنرد والشطرنج والاربعة عشر وكل لهو لانه ان قامر بها فالميسر
حرام بالنص وهو اسم لكل قمار وان لم يقامر فهو عبث ولهو وقال عليه
السلام لهو المومن باطل الا الثلث تاديبه لفرسه ومناضلته عن قوسه
وملاعبته مع اهله وقال بعض الناس يباح اللعب بالشطرنج لما فيه من تشحيذ
الخاطر وتذكية الافهام وهو محكي عن الشافعي ولنا قوله عليه السلام
من لعب بالشطرنج الحديث وقال ابو العباس ابن سريج في رخصة
لعب الشطرنج حين سئل عنه اذا سلمت ايديهما من الطغيان
ولسانهما من الهذيان وصلاتهما من النسيان

Murat Molla H… …ebanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni … : 1995/3
Tasnif : 297.2

الحديث الاول اللهم لا خير الا خيرك ولا طير الا طيرك ولا اله غيرك اخرجه احمد عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه مرفوعا وكذا اخرجه الطبراني والبزار ولفظه ذكرت الطيرة عند رسول الله عليه السلام فقال من اصابه من ذلك شئ ولا بد فليقل اللهم الحديث وعن عمر بن العاص عن رسول الله عليه السلام انه قال من ارجعته الطيرة من حاجته فقد اشرك قالوا فما كفارة ذلك يا رسول الله قال ان تقول احدهم اللهم لا طير الا طيرك ولا خير الا خيرك ولا اله غيرك ثم يمضى فى حاجته واما ماروى ابو هريرة رضى الله عنه عن النبى عليه السلام ان الطيرة فى ثلث فى الدار والمراة والفرس فالجواب عنه ان عائشة رضى الله عنها طعنت عليه وبينت سبب الحديث وذلك انها ذكرت لها قول ابى هريرة فقالت لم يحفظ ابو هريرة دخل علينا ورسول الله عليه السلام يقول قاتل الله اليهود يقولون ان الشوم فى الدار والمراة والفرس فسمع ابو هريرة اخر الحديث ولم يسمع اوله الا انه يشكل بما جاء عن سعيد بن ابى وقاص رضه قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول لا طيرة ولا عدوى ولا هامة وان يكن الطيرة فى شئ ففى المراة وفى الفرس وفى الدار واذا سمعتم بالطاعون فى ارض فلا تهبطوا عليه واذا كان بارض انتم بها فلا تخرجوا منها لان قوله عليه السلام وان يكن الطيرة فى شئ الخ تقريره لها فى المراة والفرس والدار كما ان قوله عليه السلام ان يكن شفاء فى شئ من العلل ففى شرطة حجام او شربة من العسل تقرير له فى الشرط والشربة المذكورتين اللهم كلمة تستعمل فى الدعاء بمعنى يا الله والميم فيها عوض من حرف النداء ولذلك لا يجمع بينهما وانما فتحت من قبل ان الحروف مبنية والاصل فى البناء السكون فلما زيدت الميمان وهما ساكنتان حركت الثانية بالفتح لالتقاء الساكنين واختاروا الفتحة لخفتها هذا مذهب الخليل وسيبويه والطير اسم من التطير من قولهم لا طير الا طير الله كما قال لا امر الا امر الله وانشد الاصمعى قال

قال انشدنا الاحمر تعلم انه لا طير الا على متطير وهو الثبور بلى شئ يوافق بعض شئ احايينا وباطله كثير الحديث الثانى اللهم اقبل توبتى واغسل حوبتى قال العلامة الزمخشرى فى الفايق كان رسول الله عليه السلام اذا دخل على اهله قال توبا توبا لا تغادر علينا حوبا الحوب والحوبة الاثم ومنه ان ابا ايوب اراد ان يطلق امراته ام ايوب فقال له عليه السلام ان طلاق ام ايوب لحوب وانما اثمه بطلاقها لانها كانت مصلحة له فى دينه وفى دعائه عليه السلام اللهم اقبل الحديث وروى وارحم حوبتى وفسرت بالحاجة والمسكنة وانما سموا الحاجة حوبة لكونها مذمومة غير مرضية وكل ما لا يرتضو نه
فهو عندهم اثم وخطيئة وسيئة واذا ارتضوا شيئا سموه خيرا ورشدا وصوابا

الحديث الثالث اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا اخرجه احمد فى مسنده عن ابى سعيد الخدرى عن ابيه رضه قال قلنا يوم الخندق يا رسول الله هل من شئ نقوله فقد بلغت القلوب الحناجر قال نعم اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا قال فضرب الله وجوه اعدائه بالريح والعورة كل خلل يتخوف منه فى ثغر او حرب والروع بالفتح الخوف وانما جعل الامن له وهو لصاحبه مبالغة كما فى عذاب اليم فان الالم فى المعذب وانما وصف به العذاب مبالغة

الحديث الرابع غسل الاناء وطهارة الفناء يورثان الغناء اخرجه الد يلمى
عن انس رضه مرفوعا الاناء وعاء الماء والجمع القليل الآنية والكثير الاوانى ونظيره سوار واسورة واساور والفناء سعة امام البيوت وقيل ما امتد من جوانبها كذا فى المغرب وفى تخصيص الاناء بوعاء المشروب نظر لانه ينتظم وعاء الماكول والمناسب للمقام ما هو وعاء للطعام والغناء بالفتح ممدودا النفع والغناء بالكسر ممدودا من السماع ومقصورا اليسار وهو المراد هنا والايراث مستعار للايصال قطعا بالتحقق فى الواصل وانما قال طهارة الفناء دون تطهير الفناء لان المراد صونه عن النجاسة لا ازالتها بعد التلوث بها الحديث الخامس قضاء الله احق وشرط الله اوثق والولاء لمن اعتق لو اشترط نفى الولاء اى لو شرط انه سائبة اى معتق لا ولاء بينهما فالشرط باطل والولاء للمعتق لانه شرط مخالف للشرع للحديث المذكور واعلم ان سبب الولاء العتق على ملكه دون الاعتاق فى الصحيح حتى لو عتق قريبه عليه بالوراثة كان الولاء نص على ذلك فى الهداية

فالشريف الفاضل لم يصب في زعمه ان سببه الاعتاق على ما صرح به في شرحه للفرائض السراجية **الحديث السادس** الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب · اى وصلة كوصلة النسب بيناه صرح في ان الولاء عبارة عن قرابة حكمية هي سبب الارث لانه قال في المبسوط ولاء المسلم يثبت للولاء وان كان الكافر لان الولاء كالنسب ونسب الكافر قد يكون ثابتا من المسلم فكذلك الولاء ولكنه لا يرث لكونه مخالفه في الملة ولا يعقل عنه لانه باعتبار النصرة ولا نصرة بين المسلم والكافر انتهى ومن هنا تبين ان صدر الشريعة لم يصب في زعمه ان الولاء نفس الارث وكذا صاحب الحقايق في زعمه انه عبارة عن التناصر **الحديث السابع** لا تحدث بها الا حبيبا · او لبيبا · الضمير للرؤيا ذكره صاحب النصرة في تفسير سورة يوسف وقال الامام القرطبي في تفسيره الرؤيا حالة شريفة ومنزلة رفيعة قال النبي عليه السلام لم يبق بعدي من المبشرات الا الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح او ترى له وقال اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا ثم قال روى عروة بن مالك عن رسول عليه السلام قال الرؤيا ثلثة منها اهاويل الشيطان ليحزن ابن آدم ومنها ما يهم به في يقظته فيراه في منامه ومنها جزء من ست واربعين جزءا من النبوة ثم قال وقال مالك لا تعبر الرؤيا الا من يحسنها فان رأى خيرا اخبر به وان رأى مكروها فليقل خيرا او ليصمت وروى البخاري عن ابي سلمة رض قال لقد كنت ارى الرؤيا فتمرضني حتى سمعت ابا قتادة يقول وانا كنت لارى الرؤيا تمرضني حتى سمعت رسول الله عليه السلام يقول الرؤيا الحسنة من الله فاذا رأى احدكم ما يحب فلا يحدث به الا من يحب واذا رأى ما يكره فليتعوذ بالله من شرها وليتفل ثلثا ولا يحدث بها احدا فانها لن تضره وزاد مسلم من حديث جابر رض عن رسول الله عليه السلام انه قال اذا رأى احدكم الرؤيا يكرهها فليبصق عن يساره ثلثا وليتعوذ بالله من الشيطان ثلثا وليتحول عن جنبه الذي كان عليه وانما نهى النبي عليه السلام عن التحدث بها الا حبيبا او لبيبا لانها على اول ما تعبر وقيل انها على رجل طائر فاذا عبرت وقعت ولا دلالة على فساد هذين القولين في قوله تعالى قالوا اضغاث احلام كما زعم الامام القرطبي وقال في تعليل لان القوم قالوا اضغاث احلام ولم تقع كذلك وقد فسرها يوسف عليه السلام على سني الجدب والخصب وكان كذلك لان قولهم اضغاث

اضغاث احلام ولم تقع كذلك وقد فسرها يوسف عليه السلام على سني الجدب والخصب وكان كذلك لان قولهم اضغاث احلام ليس من قبيل التعبير كيف وقد اعترفوا بقولهم وما نحن بتاويل الاحلام بعالمين بالعجز عن التعبير واعلم ان الرؤيا كالرؤية غير انها مختصة بما يكون في النوم فرق بينهما بحرفي التانيث كالقربة والقربى وهي انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة منها انما يكون باتصال النفس الى الملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغه من تدبير البدن ادنى فراغ فيتصور بما فيها مما يليق بها من المعاني الحاصلة هناك ثم ان المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه فترسلها الى الحس المشترك فيصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت الا بالكلية والجزئية استغنت الرؤيا عن التعبير والا احتاجت اليه **الحديث الثامن** كل ما اصميت ودع ما انميت الاصماء ان يرميه فيموت بين يديه سريعا والانماء ان يغيب بعد ما اصابه ثم يموت كذا قال الامام المطرزي في المغرب وقال ابن خالويه في شرحه مقصورة ابن دريد يقال رماه فاصماه اذا قتله في مكانه ورماه فانماه اذا اخطأ المقتل ويوافقه ما في الاساس **الحديث التاسع** يوكل ما دف ولا يوكل ما صف اي يوكل ما حرك جناحيه من الطير كالحمام ونحوه دون ما صفها كالنسور والصقور ونحوها كذا قال العلامة الزمخشري في الفايق **الحديث العاشر** حلالها حساب وحرامها عذاب اخرجه الامام الغزالي وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رض رفعه يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا حلالها حساب وحرامها عذاب وفي رواية البغوي ابي الليث في البستان حلالها حساب وحرامها عذاب وعقاب **شعر** ان كنت في الدنيا الدنية زاهدا · فامنع سواك حرامها وحلالها · فمتى اذقت النفس يوما طعمها · عذبت مذاقتها لها وحلالها · الحلو نقيض المر يقال حلا الشيء يحلو حلاوة قال رضي الدين السرخسي في المحيط الاكل على ثلث مراتب احدها ما هو فرض وهو ما يندفع به الهلاك لقوله عليه السلام ان المؤمن ليوجر في كل شيء حتى اللقمة يرفعها الى فيه وكذلك الاكل ما زاد على ما يقوم به البدن ليمكنه الصلوة قايما والصوم وهو فرض وهو ما جور فيه والحساب عنه مرفوع لانه سبب يتوصل به الى اقامة الفرايض فيكون سببا للثواب فلا يكون سببا للحساب لان في الحساب نوع عذاب لقوله عليه السلام من نوقش في الحساب

عذب والثاني ما هو مباح وهو الاكل ما زاد على ادنى الكفاف الى الشبع ليزداد
به قوة في البدن فهو مباح لا اجر ولا وزر فيه ويحاسب حسابا يسيرا ان
ان كان من حل لقوله تعالى ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وهو متنعم به فيه
والثالث ما هو حرام وهو الاكل ما فوق الشبع لانه سبب لامراض نوع فانه
ربما تخمه والتخمة ربما يصير سببا للمرض والموت وسبب لاضاعة المال والفضول
من غير فائدة فانه لا يندفع به جوعته ولا يزداد به قوته فهو حرام ومن
ارتكب حراما يحاسب عليه ويعذب فيه الى هنا كلامه وبهذا التفصيل تبين ان
قوله عليه السلام حلالها حساب ليس على اطلاقه ثم انه لا يخفى ان في تعليله
بقوله عليه السلام من نوقش في الحساب عذب منافقة ظاهرة لان دلالته على
ان الحساب الذي نوقش فيه عذاب لا على ان في الحساب مطلقا عذابا فلا يتم به
التقريب قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وقيل
يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مأمورون بكتبة كل
قول وفعل ويثبت غيره انتهى ولا يذهب عليك ان موجب الحديث المذكور ان لا يمحو
ما ليس بحسنة ولا سيئة من ديوانهم حتى يسأل عن الحلال الذي هو من هذا الجنس
يوم الحساب والله اعلم بالصواب الحديث الحادي عشر ما ندم من استشار
وما خاب من استخار ذكره الامام القرطبي في تفسير سورة آل عمران قال ابن
عطية والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الاحكام ومن لا يستشير اهل
العلم والدين فعزله واجب وقد مدح الله تعالى المؤمنين بقوله وامرهم شورى
بينهم قال الحسن البصري ما امر الله تع نبيه بالمشاورة في قوله وشاورهم في
الامر لحاجة منه الى رأيهم وانما اراد يعلمهم ما في المشورة من الفضل وليقتدي
به امته من بعده ولقد احسن من قال • شاور صديقك في الخفي المشكل • واقبل
نصيحة ناصح متفضل • فالله قد اوصى بذاك نبيه • في قوله شاورهم وتوكل •
الحديث الثاني عشر لا شوب ولا روب • يعني في البيع والشرى اي لا غش
ولا تخليط كذا في الفائق الحديث الثالث عشر من سبق العاطس بالحمد امن
الشوص • واللوص • والعلوص • قيل الشوص وجع الضرس واللوص وجع الاذن
وقيل الشوصة وجع في البطن وقيل ريح تعتقد في الاضلاع ترفع القلب
عن موضعه من قولك شاص فاه بالسواك اذا استاك من سفل الى علو ويقال

شاصة

شاخصة الشوصة اذا اصابته ورجل مشتاص به شوصة واللوصة وجع في النحر
والعلوص اللوى وهو التخمة كذا في الفائق الحديث الرابع عشر المؤمن دعب لعب
والمنافق لحس قطب الدعابة الممازحة قيل لسفيان الثوري المزاح هجنة قال
بل هي سنة روي انه عليه السلام انه قال اني لامزح ولا اقول الا حقا ومصداق
ذلك ما حكي انه اتت عجوز انصارية رسول الله عليه السلام فقالت ادع الله لي
بالمغفرة فقال عليه السلام اما علمت ان الجنة لا تدخلها العجز فصرخت فتبسم
رسول الله عليه السلام فقال اما قرأت قول الله تعالى انا انشأناهن انشاء
فجعلناهن ابكارا عربا اترابا كان الامام الاعظم والثوري وابن ابي ليلى
يمزحون كثيرا قال الشاعر • انما الناس منا حسن خلق ومزاح • ولنا ما كان فينا من
فساد وصلاح • وينبغي ان يجتنب كثرة المزاح فان خيره لا ينال وشره لا يقال
قال الاحنف كثرة الضحك تذهب الهيبة وكثرة المزاح تذهب المروءة وقال سعيد بن
العاص لابنه اقتصد في مزاحك فان الافراط فيه يذهب البهاء ويجري عليك السفهاء
وتركه يغيظ المؤانسين ويوحش المخالطين وقال بعضهم المزاح مسلبة للبهاء
ومقطعة للاخاء • قال الشاعر جانب الناس في المزاح وخل المزاحة • وتنح
وقل لمن يتعاطى المزاح مه • والمراد من الملاعبة ما هو مباح منها كملاعبة الرجل
مع زوجته وتأديبه بفرسه ومناضلته عن قوسه قال الفقيه ابو الليث في
البستان عن عقبة ابن عامر رض عن النبي عليه السلام انه قال اركبوا وارموا
وان ترموا احب الي من ان تركبوا وكل شيء يلهو به الرجل فهو باطل الا ثلاثة
تأديبه فرسه ورميه عن قوسه وملاعبة اهله فانهن من الحق وفي رواية صاحب
المحيط كل لعب بني آدم حرام الا ملاعبة الرجل امرأته وقوسه وفرسه وفيه نظر
لان الحصر المذكور منقوض بالمسابقة على الاقدام فانها ليست بحرام نص عليه في
السير الكبير حيث قال في باب البركة في الخيل منه وكذلك المسابقة بالاقدام
لا بأس بها لحديث الزهري قال كانت المسابقة بين اصحاب رسول الله عليه السلام
في الخيل والركاب والارجل ولان الغزاة يحتاجون الى رياضة انفسهم حتى
اذا ابتلوا بالطلب والهرب وهم رجالة لا يشق عليهم العدو كما يحتاجون
الى ذلك في رياضة الدواب الى هنا كلامه وقد قيل ثلثة من الرياضة المشي بالاقدام
والرسج بالسهام • ويمكن ان يقال انها داخلة تحت مطلق المسابقة المستفادة

من الاذن في الملاعبة بالفرس بطريق الدلالة كدخول ملاعبته بامته تحت مطلق
الملاعبة باهله المستفادة من الاذن في الملاعبة بامراته والمنافق في عرف
العام ما ابطن خلاف ما اظهر وفي عرف الشرع من آمن بلسانه ولم يصدق
بقلبه فيكون مخلا بالاعتقاد وصح وهو اخبث اصناف الكفرة وابغضهم
الى الله تعالى لانه موه الكفر وخلط به خداعا واستهزاء ولذلك انزل فيهم ان
المنافقين في الدرك الاسفل من النار وانما قلنا انهم اخبث اصناف الكفرة
لانهم على ثلثة اصناف مجاهد منافق ومجاهد مجاهر وذلك ظاهر ومعتقد
معاند كابي طالب واحزابه لا على صنفين كما هو الظاهر من كلام الامام
البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله
الآية لما افتتح سبحانه كتابه بشرح حال الكتاب العظيم وساق لبيانه ذكر
المؤمنين الذين اخلصوا دينهم وواطئت فيه قلوبهم السنتهم وثنى باضدادهم
الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا ولم يلتفتوا لفتة راسا وثلث بالقسم الثالث
المذبذب بين القسمين وهم الذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلا
للتقسيم الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
صريح في ثبوت القسم المعاند فيكون اقسام الكفرة ثلثة فلا يكمل التقسيم
بما ذكر كما لا يخفى والنحس وخان بلا لهب في نجم ما يقابل السعد وهو المشهور
المستعمل الا ان المناسب للمقام هو الاول والقطب العبوس وفي المثل العبوس
بوس والبشير بشرى وقيل نعوذ بالله من ليلة بوس ويوم عبوس الحديث
الخامس عشر المؤمن غر كريم والمنافق خب لئيم الخب الخداع والغر
من هو سهل الانخداع قيل كان عبد الله بن عمر رض كلما صلح عبد من عبيده
واحسن قرائته اعتقه فقيل له يخدعونك قال من خادعنا بالله نتخدع ويحط
الرشيد على حميد الطوسي فدعا له بالسيف والنطع فبكى فقال ما يبكيك قال
والله يا امير المؤمنين ما افزع من الموت لانه لا بد منه وانما بكيت اسفا
على خروجي من الدنيا وامير المؤمنين ساخط علي فضحك وعفا عنه وقال
ان الكريم اذا خادعته انخدعا والبيت للفرزدق وصدره واستمطروا
من قريش كل منخدع والكريم معروف ومقابل اللوم قال الامام المرزوقي

في شرح الحماسة الخصال المنكرة اذا اجتمعت سميت لوما الحديث السادس عشر
ليس منا من حلق او سلق اي حلق شعره عند المصيبة او رفع صوته بالنياحة قال
قطرب سلقت المراة وصلقت اي صيحت واصله رفع الصوت الحديث السابع عشر
من بدا جفا اي من نزل البادية صار فيه جفاء الاعراب قال اهل اللغة بدا
الشيء بدوا بتشديد الواو كقعد قعودا اي ظهر وبدا القوم بدوا اي خرجوا الى البادية
كقتل قتلا وبدا له في الامر بلا همز بداء بالمد والقصر حكاه عياض اي حدث فيه
فيه راي لم يكن والبدو والبادية بمعنى والنسبة اليه بدوي كذا في تهذيب الامام
النووي وقال الامام الواحدي في شرح ديوان المتنبي البدوية منسوبة الى
البدا والبدا بمعنى البدو والبادية والنسبة اليه بدوي بجزم الدال والى البادية
بادي وبهذا التفصيل تبين ان الجوهري لم يصب في قوله البدو والبادية والنسبة
اليه بدوي لا يقال يجوز ان يكون ذلك من تغييرات النسب كما في رضي لانه على
خلاف القياس فلا يصار اليه عند امكان تصحيح النسبة على الاصل الحديث الثامن
عشر روي عن عائشة رض انه عليه السلام كان في تهجده يونس اليقظان ولا
يوقظ الوسنان وروي انه عليه السلام اطرق اصحابه ليلا فسمع ابا بكر رض
يسر القراءة في تهجده وعمر رض بالعكس يرفع شديدا وبلالا ينتقل من سورة
الى سورة فلما حضروا عند النبي عليه السلام سألهم عما شاهد بهم فقال ابو بكر
رض اسمع من اناجي وقال عمر رض اوقظ الوسنان واطرد الشيطان وقال
بلال رض انتقل من بستان الى بستان فقال النبي عليه السلام لابي بكر رض ارفع
من صوتك ولعمر رض اخفض من صوتك ولبلال رض اذا شرعت في سورة فاتمها
والامر في العرش قدور على وفق القرآن وهو قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا
تخافت بها وسواء عني رفع الصوت ينبغي ان يحمل عليه الجهر في قوله تعالى اذكر
ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال والقرآن
يفسر بعضه بعضا والتهجد نوع من السهر قال ابن خالويه في شرح المقصورة
لابن دريد يقال تهجد الرجل اذا سهر صلوة وعبادة وارق اذا سهر عشقا
ومرضا وقال الحجاج بن عمرو رض صاحب النبي عليه السلام ايحسب احدكم اذا قام
في الليل كله انه قد تهجد ان التهجد الصلوة بعد رقدة ثم الصلوة بعد رقدة
ثم الصلوة بعد رقدة كذلك كانت صلوة رسول الله عليه الصلوة والسلام

وهو من التهجود ويقال تهجد اذا القى الهجود وهو النوم عن نفسه وهذا الفعل
جار مجرى تحوب وتحرج وتحنث اذا القى ذلك عن نفسه كذا قيل في تفسير قوله
تعالى ومن الليل فتهجد به الحديث التاسع عشر تختموا بالفيروزج فانه يذهب
النسيان ويطرد الشيطان الفيروزج معرب پيروزه ومعناه بالفارسية المظفر
ولذلك سمى حجر الغلبة والنصر ويسمى ايضا حجر العين لانه يدفع عن حامله شر العين
وهو حجر اصلب من اللاجورد يجلب من اعمال نيسابور وكلما كان ارطب كان اجود
فالمختار منه ما كان من المعدن الازهرى والبوسحاقى لانه مشبع اللون صقيل
مشرق تام اللبنى المعروف بشير فام ثم الاسمانجونى العتيق وقال ابن ادريس
ان الملوك يعظم هذا الحجر لانه يدفع القتل عن صاحبه ولم يرى فى يد قتيل قط
ولا في يد غريق واذا شرب منه نفع لدغة العقرب ولما عرفت ان البوسحاقى
نوعا خاصا منه وقفت على وجه ايثار حافظ الشيرازى فى تمثيل دولة ابى اسحاق
المظفرى حيث قال : راستى خاتم پيروزه بو اسحاقى : خوش درخشيد ولى دولت
مستعجل بود : الحديث العشرون لا تتزوجن حنانة ولا منانة اى امراة
كان لها زوج قبلك فهى تذكره بالتحزن عليه والحنين اليه ولا انت منك
فهى تمن عليك بصحبتها الحديث الحادى والعشرون الانصار شعار والناس
دثار الشعار ما ولى الجسد من الثياب والدثار ما كان من الثياب فوق الشعار
شبه الذى يعرفه الرجل اسراره ثقة به بالشعار كما شبه ببطانة الثوب فى قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة الحديث الثانى والعشرون اللهم لا خير
الا خير الاخرة فاغفر للانصار والمهاجرة فى صحيح البخارى فى باب هل تنبش
قبور مشركى الجاهلية ويتخذ مكانها مساجد وجعلوا ينقلون الصخر وهم
يرتجزون والنبى عليه السلام معهم وهو يقول اللهم لا خير الحديث واعلم
ان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعانى المخصوصة و
المقصود منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا
الباب قوله عليه السلام لا خير الا خير الاخرة وقد جمعها الشاعر فى قوله اذ
الناس ناس والزمان زمان والفا ناسقة على مضمر اى اذا كان كذلك
فاغفر والانصار جمع نصير كاشراف وشريف وجمع الناصر نصر مثل صاحب
وصحب والنصر اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضرر ومقابلة الخذلان

والاسم

(دفعه انفعه فى زيادة الربح نظرا لفقر العيناء ما الا الانصار فالنفعه ... ج)

والاسم منه النصرة وصار الانصار من الاعلام الغالبة لطائفة من الصحابة رض
وهو المراد هنا والهجر ضد الوصل والاسم الهجرة والهجرتان هجرة للحبشة
وهجرة الى المدينة والمهاجرة من ارض الى ارض ترك الاولى للثانية ومنها المهاجرين
وهم طائفة من الصحابة رض هاجروا من مكة الى المدينة الحديث الثالث والعشرون
الزبير ابن عمتى وحوارى امتى الزبر والمنع من باب طلب وبتصغيره سمى زبير بن
العوام احد العشرة المبشرة وهو المراد هنا وحواريو الانبياء عليهم السلام
صفوتهم والمخلصون لهم من الحور وهو ان يصفو بياض العين ويشتد خلوصه
فيصفو سوادها الحديث الرابع والعشرون اللهم بك احاول وبك اصاول
المحاولة طلب الشئ بحيلة والمصاولة المواثبة وروى انه عليه السلام كان
يقول اذا لقى العدو اللهم بك احول وبك اصول الحديث الخامس والعشرون
لا تظهرن شماتة لاخيك فيعافيه الله ويبتليك عن طلحة بن سنان الجابى عن
قتادة بن السرى عن ابى سعيد عن ابى حنيفة رح قال سمعت واثلة بن الاسقع
رض يقول سمعت رسول الله عليه السلام يقول لا تظهرن الحديث والشماتة
الفرح ببلية العدو ويقال شمت به بالكسر يشمت شماتة وعافاه الله واعفاه
بمعنى والاسم العافية وهى دفاع الله عن العبد ويوضع موضع المصدر يقال
عافاه الله عافية الحديث السادس والعشرون زر غبا تزدد حبا
اخرجه العسكرى فى الامثال والبيهقى فى الشعب عن ابى هريرة رض عنه مرفوعا وقال
الامام الميدانى فى مجمع الامثال زر غبا تزدد حبا قال المفضل اول من قال
ذلك معاذ بن صرم الخزاعى ومن هذا المثل قال الشاعر اذا شئت ان تقلى
فزر متواترا وان شئت ان تزداد حبا فزر غبا وقال اخر عليك باغباب
الزيارة انها اذا كثرت كانت الى الهجر مسلكا الم تر ان القطر يسأم دائما
ويسأل بالايدى اذا هو امسكا وفى الاساس يزيد مع الاغباب وينقص
مع الاكباب قال الجوهرى الغب ان ترد الابل ماء يوما وتدعه يوما
وكذلك الغب فى الحمى والغب فى الزيارة قال الحسن فى كل اسبوع ويقال
زر غبا تزدد حبا الحديث السابع والعشرون اللهم من احبنى
فارزقه العفاف والكفاف ومن ابغضنى فاكثر ماله وعياله اورد
الفقيه ابو الليث فى البستان العفة الكف عما لا يحل رجل عف وامراة

عفة وقد عفي عفة وعفا فاكذا قال صاحب المجمل وقال الجوهري والكفاف
بالفتح من الرزق القوت وهو ما كف عن الناس اى اغنى وفي الحديث
اللهم اجعل رزق آل محمد كفافا قال الشاعر الا ان خير الناس من بات
قانعا بما جاء من طهر وما نال من قرص ولا ضير في نفس اصابت سلامة
ونالت كفافا ثم مالت الى الحرص فضل المال وان كان من الحلال لا يخلو
عن مظنة الوبال وكثرة العين قد تكون سبب الحين قال الشاعر لا تحسن
فضل الغنى انه منلفه يشقى بها الحر اما يرى المرء عبرة في صدر اهلكه
الدر قال صاحب المحيط كسب الزيادة للتجمل والتزين والترفه والتنعم
حتى يبني البنيان وينقش الحيطان ويشتري السرارى والغلمان مباح انتهى
اما قوله للتجمل والتزين فمشكل بما روى صاحب الكشاف في تفسير سورة
القصص عن ابن عباس رض ان الله تعالى خلق الدنيا وجعل اهلها ثلثة
اصناف المؤمن والمنافق والكافر فالمؤمن يتزود والمنافق يتزين
والكافر يتمتع واما قوله حتى يبني البنيان الخ فمشكل بما رواه صاحب
الشرعة من ان السنة في البناء مقدار الكفاية وهو ستة اذرع فما دونه
فمن زاد على ذلك حاء بحمله يوم القيمة وفي ربيع الابرار لصاحب الكشاف
اذا زاد البناء على ستة اذرع نادى مناد من السماء يا افسق الفاسقين
اين تريد انس رض رأى رسول الله عليه السلام قبة مشرفة فسأل عنها
فقيل لفلان الانصاري فجاء فسلم عليه فاعرض عنه فشكى ذلك الى اصحابه
فقالوا اخرج فرأى قبتك فهدمها حتى سواها بالارض فاخبر بذلك فقال
اما ان كل بناء وبال على صاحبه الا ما لا دخل عبد الله الرومي على ام طلق
في بيتها فاذا سمك قصير لا يصيب اسه فقال ما اقصر سمك بيتك قالت
اما علمت ما كتب عمر بن الخطاب رض كتب لا تطيلوا بنيانكم فانه من شر
ايامكم وعنه رض لى على كل خائن امينان الماء والطين اى اذا شرع الرجل
في انباط العيون وبناء الدور علمت انه جمع المال واحتجنه من الخيانة بدلالة
بعض المهالبة فقال رفع الطين ووضع الدين سئل النخعي عن البناء فقال
وزر ولا اجر فقيل بناء ما لا بد منه فقال لا اجر ولا وزر سلمة الاحمر
دخل قصر الرشيد فقال اما بيوتكم في الدنيا فواسعة فليت قبركم بعد الموت

تسع

تسع فجعل هارون يبكي قال صاحب الكشاف في تفسير سورة هود العمارة
متنوعة الى واجب وندب ومباح ومكروه وكان ملوك فارس قد اكثروا
من حفر الانهار وغرس الاشجار وعمروا الاعمار الطوال مع ما كان فيهم
من عسف الرعايا فسأل نبي من انبياء زمانهم ربه عن سبب تعميرهم فاوحى
الله اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي انتهى كلامه كانه اراد بالواجب
من العمارة ما لا بد منه للسكنى وبالمباح ما زاد على قدر الحاجة وقد رخص فيه
وبالندب ما بني للطاعة كالمساجد او للغير كالرباطات

الحديث الثامن والعشرون

لا قطع في ثمر ولا كثر عن رافع بن خديج رض مرفوعا قال الامام السرخسي في المبسوط
وبه نقول فالثمر الرطب المعلق على الاشجار وهو مما يتسارع اليه الفساد ولا قطع
عندنا في سرقة ما يتسارع اليه الفساد فان قيل المراد ثمار المدينة فانها على
رؤس الاشجار لا تكون محرزة لقصر الحيطان قلنا رسول الله عليه السلام
نص على المعنى المانع من وجوب الحد والقطع وهو كون المسروق ثمرا فالحمل
على ما قلتم تعطيل هذا السبب واحالة الحكم الى سبب آخر واما الكثر فقد
قيل ان المراد به الجمار هكذا قال يحيى بن سعيد وقال غيره هو الودي وهو
النخل الصغار وقد حكى ان غلاما سرق وديا فغرسه في ارض مولاه فلقيه
مروان فامر بقطعه فجاء مولاه الى رافع بن خديج فاخبره بذلك فقال لا قطع
عليه فسأل ان يأتي معه الى مروان فقام اليه وروى الحديث ان النبي عليه السلام
قال لا قطع في ثمر ولا كثر فدرء الحد مروان عنه

الحديث التاسع والعشرون

خير المال سكة مأبورة ومهرة مأمورة السكة الصف من النخل وقوله
مأبورة اى مصلحة لانه اذا لقحها فقد اصلحها وقوله مأمورة اى كثيرة النتاج
وروى ان رجلا من المشركين قال لرسول الله عليه السلام انى ارى امرك
هذا صغيرا فقال عليه السلام انه سيأمر اى سيكثر وسيكبر قال ابو عبيدة
يقال امر بنو فلان اذا كثروا وانشد للبيد ان يغبطوا يهبطوا وان امروا
يصيروا للهلك والنفد والمهر ولد الفرس والانثى المهرة قالت هند
بنت النعمان وهل هند الا مهرة عربية سليلة افراس تحللها بغل فان
نتجت مهرا كريما فبالحرى وان يك اقراف فجاء به الفحل ذكر عن بعض
اهل الادب قال وجدت في امالي ابن الفرات ان الحجاج بن يوسف

ولدله ولد من امرائه سند بنت اسمآء بن جارحة فاحضر القابلة فقال علي بالولد
قالت لاجل ايها الامير والساعة فارق الاحشآء فقال لا بد من لا بد من ذلك
فاتت به تحمله فلما رآه صعد بصره وصوبه فيه وقال يا سند لا اعلم ما اقول
في ولدي هذا ولا اسع الجبهة فاقول لوذعي ولا باسيل الخد فاقول يلمعي
ولا بدقيق العرنين فاقول ارجي ولا ابا ذح فاقول سربري ولا بعظيم
الراس فاقول سيد ولا بكبير البطن فاقول شجاع ولا بطويل الرجلين
فاقول فارس ولا بسبط الانامل فاقول جواد فلما سمعت سند كلامه انشدت
وهل سند الا مهرة عربية الخ فطلقها لوقته ووزن المهر وهو مائتا الف درهم

الحديث الثلثون انا النبي لا كذب • انا ابن عبد المطلب انتهى كلامه

هذا آخر ما وجد من نسخة المص بخطه وقد نقل عن بعض تلامذته ان
هذا آخر مؤلفاته ولله الحمد وبعد ما كتبت تلك النسخة وجدت في بعض
الكراريس بخط المص ما نصه هذا عن ابي اسحق قال رجل للبراء بن عازب
افررتم عن رسول الله عليه السلام يوم حنين قال لكن رسول الله لم يفر ان
هوازن كانوا قوما رماة وانا لما لقيناهم حملنا عليهم فانهزموا فاقبل المسلمون
على الغنائم فاستقبلونا بالسهام فاما رسول الله عليه السلام فلم يفر فلقد
رايته وانه لعلى بغلته البيضآء وان ابا سفيان اخذ بلجامها والنبي عليه السلام
يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وفي رواية اخرى عنه وابن عمه
ابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب يقود به فنزل واستنصر قال انا النبي الخ
قوله انا النبي لا كذب تثبيت للمسلمين عامة وقوله انا ابن عبد المطلب لتثبيت ابن
عمه خاصة قال ابو حيان في النهر ويقال ان الطلقآء من اهل مكة نفروا وقصدوا
القآء الهزيمة في المسلمين وبلغ فلتهم مكة وثبت رسول الله عليه السلام
في مركزه على بغلة شهبآء تسمى دلدل لا يتخلخل والعباس قد اكتنف آخذا
بلجامها وابن عمه ابو سفيان بن الحرث وابنه جعفر وعلي ابن ابي طالب
وربيعة بن الحرث والفضل ابن العباس واسامة بن زيد وايمن بن عبيد وهو
قتل بين يدي رسول الله عليه السلام هولآء من اهل بيته وثبت معه ابو بكر
وعمر رضه فكانوا عشرة رجال ولهذا قال العباس رضه نصرنا رسول الله
في الحرب تسعة وقد فر من قد فر منهم واقشعوا وعاشرنا لاقى الحمام

بنفسه بما مسه في الله لا يتوجع اي هنا كلامه وبهذا تبين ان الامام
البيضاوي لم يصب في قوله بقي رسول الله عليه السلام
وحده ليس معه الا عمه العباس وابن عمه ابو سفيان
بن الحرث انتهى ما وجد من كلام المص
في شرح هذا الحديث

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1831
Yeni Kayıt No.: 1495/4
Tasnif No. : 297.2

الحديث الاول انما الاعمال بالنيات لما كان عالم الملك تحت قهر عالم الملكوت وتسخيره لزم ان يكون لنيات النفوس وسياتها تاثير فيما يباشره ابدانها من الاعمال فلكل ما عمل بنية صادقة روحانية عن بينة نورانية صحبته بركة ويمن وبهجة وصفاء وكل ما عمل بنية فاسدة شيطانية عن بينة غاسقة ظلمانية صحبته محق وشوم وتفرقة وكدورة والى هذا اشار النبي عليه السلام في قوله انما الاعمال بالنيات اي هي مربوطة بها ارتباط الاثار الملكية بالاسرار الملكوتية الحديث الثاني من قتل دون ماله فهو شهيد من قتل ظالما ولو في سبيل من ماله فليس بشهيد ومن قتل مظلوما ولو بعيدا من ماله فهو شهيد فالعبرة بحاله لا للقرب من ماله فعبارة دون ليست من الدنو بمعنى القرب بل بمعنى قدام قال الاعشى يريك القذى من دونها وهي دونه يعني من قتل حاجزا بين ماله وبين من قصده مدافعا عنه فهو شهيد الحديث الثالث سئل النبي عليه السلام انتوضا بما افضلت الحمر قال وبما افضلت السباع خرجه الدارقطني قال السهيلي يريد نعم وبما افضلت السباع ومثله قوله تعالى ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم اي نعم وثامنهم كلبهم وقوله تعالى وارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر اي نعم ومن كفر فامتعه قليلا الحديث الرابع من شرب في اناء من ذهب وفضة فانما يجرجر في بطنه نارا من جهنم انما قال في اناء من ذهب دون من اناء من ذهب لان المحرم الشرب واضعافا فيه لا الشرب مبتدئا منه قوله يجرجر اي يردد فيه من جرجر الفحل اذا ردد الصوت في حنجرته ذكره في الفايق قوله نارا اي قطعة نابلة من نار جهنم الحديث الخامس من اصيب بدم او خبل فهو بين احدى ثلث بين ان يعفوا ويقتص وياخذ الدية فان فعل شيئا من ذلك ثم عدا بعد فان له النار خالدا فيها مخلدا والمعنى من اصيب بقتل نفس او قطع عضو وبين بقتفي

شيئين

شيئين فصاعدا فقوله احدى ثلث بتقدير بين احدى ثلث وبين اختيها او قرينتها او الباقيتين منها وانما حذف المعطوف لكونه مفهوما مدلولا عليه بالثلث وكذلك قوله بين ان يعفو كذا في الفايق وينبغي ان يكون قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله من هذا القبيل اي لا نفرق بين احد وغيره من رسله واما ما ذكره في الكشاف من ان احد في معنى الجمع ولذلك دخل عليه بين ففيه ان المراد عدم التفريق بين كل واحد منهم مع الباقي لا عدم التفريق بين الكل والفرق واضح الحديث السادس في حديث ابي موسى الاشعري اذا مرت بكم جنازة يهودي او نصراني او مسلم فقوموا لها فدم الاثم فالاثم وذلك لان جنازة اليهودي والنصراني مظنتنا ما ساءلة والاولى منهما اولى بها ثم ان تخصيص الخطاب في قوله بكم والحكم عام بدلالة قوله فقوموا للتعظيم فكما ان لفظ الجمع في مقام الافراد يدل عليه كذلك لفظ الافراد في مقام الجمع قد يدل عليه وهذا مما لا ينتبه له الا الافراد الحديث السابع انا النذير العريان تشبيه تمثيلي والمعنى انا النذير حالا ومقالا اما الثاني فظاهر واما الاول فلان بعثته عليه السلام من اشراط الساعة الحديث الثامن ان ابراهيم ابني وانه مات في الثدي ليس باخبار عن مفهومه اللغوي لانه خال عن فايدة الخبر ولازمها بل عن مفهومه العقلي ونظيره قوله عليه السلام انها ابنة ابي بكر قاله عند انتصار عايشة رض من زينب بنت جحش رضي الله عنها تمام الحديث وان له لظئرين يكملان رضاعه في الجنة يعني في القبر وانما قال في الجنة لانه روضة من رياضها قال في الفايق خديجة رض بكت فقال لها النبي عليه السلام ما يبكيك قالت درت لبينة القسم فذكرته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم او ما ترضين ان تكفله سارة في الجنة قالت لوددت اني علمت ذلك فغضب رسول الله عليه السلام ومد اصبعه وقال لئن شئت لادعون الله خلق للجنة اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب ابائهم ليس المراد من الخلق هنا مجرد التقدير لانه في الازل فلا يناسب التعبير عنه بقوله وهم في اصلاب ابائهم بل خلق المادة المستعدة لما خلق له من السعادة والشقاوة ففيه اشارة الى ان ما يتغذى به الابوان من الحلال والحرام يحصل منه النطفة له تاثير في صلاحه ما يتولد منه وفساده وتمام الحديث وخلق للنار اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب ابائهم انما قال

للنار دون جهنم مع انه الانسب لان يذكر في مقابلة الجنة لان المراد بيان
خلقهم للشقاوة واهل جهنم لا يلزمهم ذلك بخلاف اهل الجنة فان السعادة
يلزمهم فافهم **الحديث العاشر** لا تجعلوا بيوتكم مقابر كنى بهذا النهى عن الامر
بان يجعلوا لبيوتهم حظا من الصلوة ولا يخفى ما في هذه الكناية من الدقة
والغرابة فان مبناها على كون الصلوة منهية عند المقابر على ما نص عليه في
قوله عليه السلام لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا اليها وفهم من قوله عليه السلام
لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد دلالة وقد صرح
بالمعنى المكنى عنه في حديث آخر حيث قال عليه السلام اذا قضى احدكم الصلوة
فليجعل لبيته نصيبا من الصلوة ولا يخفى ما في قوله اذا قضى احدكم الصلوة
من الاشارة الى الدلالة على ان الصلوة المكتوبة حقها ان تقضى في المسجد
وتمام الحديث ان الشيطان ينفر من البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة فيه حث
عبارة على تلاوة السورة المذكورة في البيت واشارة على تلاوتها في الصلوة
النافلة ودلالة على عدم الكراهة في اضافة السورة الى البقرة **الحديث الحادى
عشر** من قتل وزغة في اول ضربة كتب له مائة حسنة وفي الثانية سبعون
وفي الثالثة دون ذلك اعلم ان التعب تعبان تعب باطني وسوتعب للاستخدام
والاقدام وتعب ظاهري وسوتعب للايدى والاقدام والاول اولى بالاعتبار
عند التعارض ولهذا الحاق الاقل اجرا باكثر اجرا مع ان الظاهر المتبادر الى الوهم
خلاف ذلك **الحديث الثانى عشر** نية المومن خير من عمله ترجيح لعمل القلب
على عمل الجوارح على ما دل عليه حديث الوزغة على الوجه الذى كشفنا عنه الغطا
وقد افصح عنه الامام البيضاوى حيث قال في تفسير قوله تعالى والله يضاعف لمن
يشاء بفضله على حسب حال المنفق من اخلاصه وتعبه ومن اجله تفاوتت الاعمال
في مقادير الثواب فالمعنى ان جنس النية راجح على جنس العمل بدلالة ان كلا من
الجنسين اذا انفرد عن الآخر يثاب على الاول دون الثانى وهذا لا يتمشى
في حق الكافر ولهذا قال نية المومن **الحديث الثالث عشر** من اراد اهل
المدينة بسوء اذابه الله كما يذوب الملح في الماء قوله بسوء متعلق باراد
لا باعتبار معناه الاصلى لانه متعد بنفسه لا بالباء بل باعتبار تضمنه معنى الهم
فان تعديته بالباء فالمعنى من هم اهل المدينة بسوء مريدا اى عامدا

لا ساهيا ولا مجبورا قوله اذابه الله اى افناه الله بالكلية لا دفعة بل بالتدريج
فانه اشد ايلاما وافظع عقوبة فهو استعارة تمثيلية في ضمن التشبيه التمثيلي
ولا يخفى لطف موقعه في الاذهان وغرابة موضعه عند ارباب البيان وما في كما
مصدرية اى ذوبا كذوب الملح في الماء وما في هذا التشبيه من الايماء الى ان اهل
المدينة كالماء في الصفاء لا يخفى عن لطف منا **الحديث الرابع عشر** من سعادة المرء
خفة عارضيه قيل العارض من اللحية كذا في الفايق وقول ابن المعتز لكان خط
عذار شق عارضه ميدان آس على ورد ونسرين يدل على صحة القول الثانى
وفي القول الاول ولكن قائله لم يفرق بين العارض والعذار وخفة العارض
كناية عن قلة نبات الشعر عليه قوله والمعنى خفة اللحية يعنى بطريق الكناية
الحديث الخامس عشر ايذنى له فانه عمك يعنى افلح اخا ابى القعيس كذا قال
الصغانى في المشارق وقال صاحب الكشف في الفايق عن عائشة رضى الله عنها استاذن
عليها ابو القعيس بعدما حجبت فابت ان تاذن له فقال انا عمك ارضعتك
امراة اخى فابت ان تاذن له حتى جاء رسول الله عليه السلام فذكرت ذلك له
فقال هو عمك فليلج عليك وقال النووى في التهذيب والصحيح افلح ابو القعيس
وتمام الحديث تربت يمينك قال صاحب الكشف في موضع آخر من الفايق
والاصل فيما جاء في كلامهم من هذه الادعية التى هى قاتلك الله واخزاك
الله ولا ادرك وتربت يداك ولشباههما وهم يريدون المدح المغوط والتعجب
الاشعار بان فعل الرجل او قوله بلغ من الندرة والغرابة المبلغ الذى لنا
معه ان نحسده وندعو عليه تعجبا وتحيرا ثم كثر ذلك حتى استعمل في
كل موضع استعجاب وما نحن فيه متمحض للتعجب فقط الى هنا كلامه **الحديث السادس
عشر** اذا اراد الله رحمة امة من عباده قبض نبيها فجعله لها فرطا وسلفا
بين يديها اذا ذكر الرحمة خصوصا في مقابلة الهلاك يراد بها الامهال والتاخير
في الاجال قال الله تعالى ان اهلكنى الله او رحمنا ومن غفل عن هذا قال ما قال
وماذا بعد الحق الا الضلال والامة في اللفظ واحد وفي المعنى جمع وكل
جنس من الحيوان امة قال عليه السلام لولا ان الكلاب امة من الامم لامرت
بقتلها ومن ها هنا ظهر وجه زيادة قوله من عباده والقبض الاخذ قال في الاساس
ومن المجاز قبض فلان الى رحمة الله وتقدير المضاف من ضيق العطن والوطن

ردلمن فارانه دوبنها منه

بالتحريك الذي يتقدم الواردة فيهيئ لهم الارسان والدلاء ويمدر الحياض
ويستقي لهم وهو فعل بمعنى فاعل مثل تبع بمعنى تابع يقال رجل فرط وقوم فرط
وفي الحديث انا فرطكم على الحوض قوله وسلفا بين يديها سلف القوم تقدموا
وهم سلف لمن وراءهم قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله
ورسوله وحقيقة قولهم جلست بين يدي فلان ان تجلس بين الجهتين المسامتين
ليمينه وشماله قريبا منه فسميت الجهتان يدين لكونهما على سمت اليدين مع القرب
منهما توسعا كما يسمى الشيء باسم غيره اذا جاوره وداناه في غير موضع وقد جرت
هذه العبارة هنا على سنن ضرب من المجاز وهو الذي يسميه اهل البيان تمثيلا
ولجريها هكذا فائدة جليلة ليست في الكلام العريان وتمام الحديث واذا اراد الله
هلكة امة عذبها ونبيها حي فاهلكها وهو ينظر فاقر عينه بهلكتها حين كذبوه
وعصوا امره الهلكة بفتح اللام الهلاك قال الجوهري الماء العذب يسمى عذبا
لانه يعذب العطش اي يمنعه واصل العذب في كلام العرب المنع يقال عذبه عذبا
اذا منعه وعذب عذوبا اذا امتنع وسمي العذاب عذابا لانه يمنع المعاقب من
المعاودة لجرمه ويمنع غيره من مثل فعله والعذاب كل ما يعني الانسان ويشق
عليه والفاء في قوله فاهلكها للتعقيب والواو في قوله وهو ينظر للحال اي ينظر
اليهم قال الجوهري النظر تأمل الشيء بالعين وقد نظرت الى الشيء والناظر في المقلة
السواد الاصغر الذي فيه انسان العين والفاء في قوله فاقر عينه بهلكتها للتفريع
اي فرحه الله وذلك لان المستبشر الضاحك يخرج من عينه ماء بارد من شؤونه
والباكي جزعا يخرج من عينه ماء سخن من الكبد ومنه قولهم سخنت عينه وكلمة
حين للتعليل كما في قول صاحب المفتاح وفي مثل قوله حين شكا ابن عمه فلطمه
فانشأ يقول وقال الشريف الفاضل في شرحه كلمتا حيث وحين استعملتا لمجرد
التعليل بواسطة وقوعهما موقع اذ واراد بالعصيان عدم الامتثال ولهذا
قال وعصوا امره والا فالطاعة والعصيان انما يتعلقان بالامر الحديث السابع
عشر ان شر الناس عند الله يوم القيمة عبد اذهب آخرته بدنيا غيره مذكور
في المشارق الكلف نغص كل يوم وليلة هموم سوى من لا افوز بخيره كما
سود القصار في الشمس وجهه حريصا على تبييض اثواب غيره فان قلت اليس
شر من العبد المذكور من اشرك بالله تعالى غيره قلت نعم لكنه خارج عن حيز الخبر

بقوله

بقوله عند الله فانه يعزل عن الدنو من الله تعالى على ما وقع الافصاح عنه فيما
روي في صحيح مسلم عن النبي عليه السلام انه قال يدنى المؤمن يوم القيمة من ربه
حتى يضع عليه كنفه فيغفر له بذنوبه فيقول هل تعرف فيقول رب اعرف قال
فاني قد سترتها عليك في الدنيا واني اغفرها لك اليوم واما الكفار والمنافقون
فينادى لهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على الله وهذا لا ينافي قوله
عليه السلام ان شر الناس عند الله منزلة يوم القيمة من فرقه الناس اتقاء فحشه
لان معناه شر منازل الناس عند الله تعالى يوم القيمة منزل من فارقه الناس تركوه
اتقاء فحشه فيجوز ان يكون من اذهب آخرته بدنيا غيره شر من في تلك المنزلة
فلا تدافع وهذا مع ظهوره قد خفي على من تعسف فقال في وجه التوفيق بينهما
ان العبد الموصوف يعني المذكور في الحديث الاول ممن يتقى فحشه ويترك اذ لا
فحش اشد من اذهاب الآخرة بدنيا غيره فمن اقدم على ذلك فهو على غيره اشد
اقداما فكان داخلا فيما تقدم يعني فيما ذكر في الحديث الثاني المذكور في المشارق
مقدما باعتبار فلا منافاة بينهما الحديث الثامن عشر الخير كله بيديك والشر
ليس اليك اليد مجاز عن القوة المتصرفة ولا يخفى وجه التجوز على من له قدم راسخ
في علم البيان وتثنيتها باعتبار تنوع التصرف في العالمين عالم الشهادة المسمى بعالم
الملك وعالم الغيب المسمى بعالم الملكوت ومن هنا اتضح وجه قوله تعالى ما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي اي لما خلقته ذا حظ من عالمي الملك والملكوت وفيه اشارة
الى جهة فضل آدم عليه السلام على المامورين بالسجود له ممن لا حظ لهم من
احد العالمين المذكورين وانما قال عليه السلام والشر ليس اليك ولم يقل والشر
ليس منك لان وجوده منه اذ لا موجد الا هو الا انه ليس شرا بالنسبة اليه تعالى
وعلى هذا ورد قوله تعالى بيدك الخير انك على كل شيء قدير حيث خص الخير بالذكر
في مقام النسبة اليه تعالى وذكر الشيء العام للشر ايضا في مقام بيان تناول قدرته
لما له صلاحية المقدورية وتحقيق هذا ان الله تع خالق لكل فهو الخالق للعباد
وافعالهم وحركاتهم واقوالهم والعبد اذا فعل القبيح المنهي عنه كان قد فعل
الشر والسوء والرب تعالى هو الذي جعله فاعلا لذلك وهذا الجعل منه تعالى عدل
وحكمة وصواب فجعله فاعلا خير وحسن والمفعول شر وقبيح فهو سبحانه بهذا الجعل
قد وضع الشيء موضعه لما له في ذلك من الحكمة البالغة التي يحمد عليها فهو خير وحكمة

البالغة التي يجد عليها فهو خير وحكمة ومصلحة وان كان وقوعه من العبد عيبا
ونقصا وشرا وهذا امر معقول في الشاهد فان الصانع الخبير اذا اخذ الخشبة العوجاء
والحجر المكسور واللبنة الناقصة فوضع ذلك في موضع يليق به ويناسبه كان ذلك
منه عدلا وصوابا يمدح به وان كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل
ومن وضع الخبائث في موضعها ومحلها اللايق بها كان ذلك حكمة وعدلا وصوابا
وانما السفه والظلم ان يضعها في غير موضعها ومحلها اللايق بها فمن وضع التاج
على الراس والنعل في الرجل والكحل في العين والزبالة في الكناسة فقد وضع الشيء
في موضعه ولم يظلم الزبالة والنعل اذ هذا محلها وبهذا التفصيل انكشف الحجاب
عن وجه الجواب حيث قلنا في تفسير قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك فان قلت السيئة كالحسنة من الله تعالى خلقا
والحسنة كالسيئة من العبد كسبا فما وجه الفرق بينهما بنسبة احديهما الى الله والاخرى
الى العبد قلت ان السيئة من حيث انها سيئة لا تنسب الى الله تعالى وقد ورد في الخبر
ان ادريس عليه السلام قال الله هو المحمود في جميع افعاله حاشاك حاشاك يا روحي
فذاك من فعل قبيح يناف وجهك الحسنا واذا عرفت ان الشر من حيث انه شر لا تنسبه
اليه تعالى فقد وقفت على سر دقيق لم يتنبه له المغترون في قوله تعالى حكاية عن نفر
من الجن انا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا حيث انه
عند ذكر ارادة الشر بصيغة المجهول صار فانسبتها عنه تعالى وعند ذكر ارادة الخير
بصيغة المعلوم مصرحا بنسبتها الى الله تعالى واعلم ان خلق القبائح ليس بقبيح
وان كان المخلوق قبيحا كما ان تصوير الصور القبيحة ليس قبيحا بل يدل على كمال حذاقة
المصور ومهارته في صنعته وتحقيق هذا المعنى ان الحكمة كما ان موجبها اتقان
الصنع لا اتقان الخلق على ما نبه عليه في قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء
اي احكم صنعه فان بقاء صورة الجبال بعد ما تخلخلت وصارت كالعهن المنفوش
كما هو المذكور في سياق الكلام دل على كمال الاتقان من جهة الصنع وهو تركيب
الصورة في المادة وهذا الاتقان ينتظم كل شيء قويا كان تركيبه كالنخل او ضعيفا
كالنحل ولم يتنبه له من قال في تفسيره احكم خلقه وسواه على ما ينبغي كذلك
موجبها احسان الخلق لا احسان المخلوق ولهذا قال الله تعالى واحسن كل شيء
خلقه حيث لم يقتصر على قوله واحسن كل شيء بل زاد عليه قوله خلقه فانه في زيادة

حرف الحسن من المخلوق الى الخلق وله ايضا نفى التفاوت عن خلقه في قوله
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت لا عن مخلوقه وقصور الصانع انما يلزم من
القصور في الصنع لا من القصور في المصنوع لانه قد يكون دليلا على كماله ولقد
اشار الى هذا الشيخ المحقق محي الدين ابن العربي قدس سره العزيز لا تنكروا
الباطل في العالم فانه بعض كمالاته وقال بعض العارفين على اللسان الفارسي
قصور صانع در پی صنع است نه در صنع بدی زشتی خط زشتی نقاش نيست
بلکه ازوی زشت هم بنمود نيست قوت نقاش باشد انکه او هم تواند زشت
کردن هم نکو قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها اي ما به تهتدي
الى طريق النجاة من النار في دار القرار ولكن حق القول مني اي ثبت قضائي
على مقتضى الحكمة الالهية لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين لان جهنم
مرتبة من مراتب الوجود لا يجوز في الحكمة تعطيلها وابقاؤها في كتم العدم والحق
الذي يلوح انواره من كوة التحقيق ان فيض الوجود من منبع الجود فايض على
الماهيات الممكنة حسب ما تسعه وتقبله وكما ان التنعم في النشأتين ممكن فكذلك التعذيب
فيهما والتنعم في احديهما دون الاخرى ممكن وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع
فان يمين ملآى بالخير والكمال وخزانة كرمه مملوة بنفايس جواهر الجود والافضال
فلا بد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها يقتضي الظهور
في مظاهر الاكوان والبروز في مجالي الاعيان وكما ان الاسماء الجمالية يقتضي البروز
وتابى الاستتار كذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور والاظهار فكما ان اسم
الهادي المعز يتجلى في مجالي نشاءة المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل المذل
يظهر في مظاهر نشاءة المشركين والكفار واعتبر هذا في جميع الاسماء والصفات
تنكشف عليك لمعة من لمعات انوار الحقيقة وتستنشق نسمة من نفحات الاسرار
الدقيقة والسؤال بان هذا لم صار مظهرا لهذا الاسم وذلك الاسم لذلك الاسم
مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا لذلك الاسم لكان هذا ذلك فافهم هذا
السر الدقيق واذا عرفت هذا فقد انكشف لديك وجه ما ورد في الحديث الصحيح
الالهي من قوله عليه السلام فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
الا نفسه ووقفت على معنى قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس
انفسهم يظلمون وذكر انه تعالى لما ذكر الصم والعمي الذين يدلان على عدم الانقياد

الادراكي اشتو الكلام بوقوع الظلم لوجود الاستعداد لبعض وعدمه لبعض فسلب
الظلم عن ذاته لان عدم الاستعداد في الاصل ليس ظلما لعدم امكان ما هو اجود
منه بالنسبة الى خصوصية ذلك العين وهويته فكان عينه مقتضيا له في رتبة من مراتب
الامكان كما لا يمكن للحمار مع حماريته استعداد الادراك الانساني ولكان عينه مستدعيا
لما هو عليه من الاستعداد الحماري ولا يطلب منه وراء ما في استعداده فلا ظلم هذا
اذا لم يكن في الاصل واما اذا كان فيه ثم يبطل برسوخ الهيئات المظلمة فلا كلام فيه
وكلاهما ظالم لنفسه اما الثاني فظاهر واما الاول فلقصوره في درجات الامكان
ونقصانه بالاضافة الى ما فوقه كقصور الحمار مثلا عن الانسان ونقصانه بالنسبة
اليه لا في نفسه فانه في حد نفسه ليس بقاصر ولا ناقص على ما اشار اليه بعض العارفين
في النظم الفارسي پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد
نفى الخطا عن الصنع واصاب على ما هو لحقيقة واثبته في المصنوع ثم اشار بالاستتار
الى وجه انتفائه عنه ايضا بنوع من الاعتبار ولنا كلام آخر في هذا المقام وتوجيه
من مقولة اخرى اوردناه في رسالة معمولة في تحقيق هذه المقالة والله اعلم بحقيقة
الحال وحقية المقال **الحديث التاسع عشر** قال عليه السلام هذه صفته فان
الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم تمثيل وتصوير اراد تقدير ان للشيطان
قوة التاثير في السرائر وان كان منفورا منكرا في الظاهر اليه رغبته روحانية
في الباطن بتحريك ثبوت القوى الشهوانية في المواطن ومن لم يتنبه لحسن هذا
التمثيل ولم يقف على لطف هذا التخييل ضل في رد ذلك المقال واضل حيث
قال هذا القول من ابليس يعني ما حكى الله تعالى عنه في القرآن العظيم حيث قال
قال فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن
خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم كالدلالة على بطلان ما يقال انه يدخل في بدن
ابن آدم ويخالط لانه لو امكنه ذلك لكان ما ذكره في باب المبالغة احق اما انه
ضل فلانه لم يدر ان الكلام المذكور ماخوذ من مشكوة النبوة مصبوب في قالب
التمثيل والغرض منه بيان ان الشيطان منفور محذور عنه في الظاهر مطبوع متبوع
في الباطن والغرض من التمثيل المنقول عنه بيان كمال اهتمامه في امر الاغوا وبقوة
قوة استيلائه على بني آدم من جميع الجهات وكل من التمثيلين على ابلغ النظام
واحسن وجه من الانطباق على مقتضى المقام * واما انه اضل فلان فخر الدين

الرازي ذلك الامام الهمام نقله عنه نقل قبول حيث قال في تفسيره الشهير بمفاتيح الغيب
المسئلة الثالثة قال الجاحظ هذا القول من ابليس كالدلالة على بطلان ما يقال انه يدخل في بدن
ابن آدم الخ **الحديث العشرون** قال عليه السلام امهلناهم فظنوا انا اهملناهم ديانة
اهل الذمة اي اعتقادهم في حكم يحتمل التبدل كتحريم الخمر وافقه للتوسع لهم فقط عند
ابي حنيفة لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحدون بشرب الخمر وعند ابي حنيفة
هي وافقه له ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم
وعذابهم لكان الخطاب لم يتناولهم في حكم الدنيا والاستدراج تقريب الله تعالى العبد
الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا يوهم تخفيفا
لكنه تغليظ في الحقيقة فان صورة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي
وتوهمهم الاهمال وقال عليه السلام امهلناهم فظنوا انا اهملناهم قال الله تعالى
انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وفي موضع آخر من القرآن العظيم
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين اي سنستدنيهم قليلا
قليلا الى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك ان يواتر
الله تعالى عليهم النعم فيزدادوا بها بطرا وانهماكا في الغي وظنوا انه لطف من
الله في حقهم وتقريب واكرام ولكان قهرا وتبعيدا واذلالا ولا يزال يتجدد
النعم ويزداد البعد والانهماك حتى يهلكوا نعوذ بالله منه **الحديث الحادي والعشرون**
عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة انما ذكر الستين تحديدا لا تكثيرا والا لكان
حقه ان يذكر السبعين لان الشائع الذائع استعمال السبعة والسبعين ونحوها
في التكثير لاشتمال السبعة على اكثر اقسام العدد فكانه العدد باسره ومنه قول
علي رضي لاصبحن العاصي وابن العاص سبعين الفا عاقدي النواص قال
الازهري في التهذيب والعرب تضع السبع موضع التضعيف وان جاوز السبع
والاصل فيه قوله تعالى كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم
قال عليه السلام الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة قال ابو منصور وارى قول الله
تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة من باب التكثير والتضعيف لا من باب حصر العدد
انتهى كلامه ووجه التحديد بالستين ان اكثر اعمار امته عليه السلام

مكة وجه كلام المصنف قصا

الحديث الثاني والعشرون اتخذ الله ابراهيم خليلا لاطعامه الطعام وافشائه بالسلام وصلوته بالليل والناس نيام قال الامام النسفي صاحب التيسير في تفسير سورة النسآء روى جابر بن عبد الله رض عن النبي عليه السلام انه قال اتخذ الله ابراهيم خليلا لاطعامه الطعام الحديث الثالث والعشرون اللهم انا نعوذ بك من العيمة والغيمة والايمة والكزم والقزم العيمة بالمهملة شدة شهوة اللبن وبالمعجمة شدة العطش والكزم بالمعجمة قصر في الانف والاصابع ثم جعل عبارة عن البخل والكزم شدة الدم ايضا والقزم بالزاء المعجمة الدناءة والقماءة الحديث الرابع والعشرون اذا استجمرت فاوتر واذا توضأت فاستنثر الاستجمار التمتع بالجمار وهي الاحجار جمع جمرة كتمجة وتماج والاستنثار اجتذاب الذكر مرة بعد اخرى وهو الاستبراء ويروى فاستنثر بالثاء المثلثة والاستنثار الاستنشاق وهو جعل الماء في النثرة اي الانف قال القتبي وفي المجمل النثرة الخيشوم وهو اقصى الانف كذا قال ابو حفص عمر بن محمد النسفي في طلبة الطلبة هذا اخر ما وجد بخط المصنف نقل منه الى البياض

عن ابي هريرة رضي الله عنه انه كان يقول شر الطعام طعام الوليمة يدعى لها الاغنياء ويترك الفقرآء البخاري قال الزركشي جملة يدعى في موضع الصفة للطعام قلت الظاهر انها صفة للوليمة على ان تجعل اللام جنسية ويستغنى عن تاويل تانيث الضمير الدماميني وعندي انها جملة مستانفة على تقدير السوال والله اعلم لحقيقة الحال من فوايد مولانا كمال باشا زاده

رب تقبل توبتي واغسل حوبتي اي اثمي وفيه ان ابا ايوب رض اراد ان يطلق ام ايوب فقال النبي عليه السلام ان طلاق ام ايوب لحوب انما اثمه بطلاقها لانها كانت مصلحة له في دينه من النهاية لابن الاثير نقل من خط مولانا

كثيرة شحم بطونهم قليلة فهم قلوبهم من صحيح البخاري في الجزء العاشر ظن الزركشي ان هذا من باب اكتساب المضاف التانيث من المضاف اليه فانث الشحم لاضافته الى البطون وانث الفهم لاضافته الى القلوب قلت وهذا غلط لان المسئلة مشروطة بصلاحية المضاف للاستغناء عنه فلا يجوز غلام هند ذهبت ومن ثم رد ابن مالك في التوضيح قول ابي الفتح في توجيه قراءة ابي العالية يوم لا تنفع نفسا ايمانها بتانيث الفعل انه من باب قطعت بعض اصابعه لان المضاف لو سقط هنا لقيل نفسا لا تنفع بتقديم المفعول ليرجع اليه الضمير المرفوع المستتر الذي ناب عن الايمان في الفاعلية ويلزم من ذلك تعدي الفعل المضمر المتصل الى ظاهره وذلك لا يجوز وانما الوجه في الحديث ان يكون افرد الشحم والفهم والمراد الشحوم والفهوم لامن اللبس ضرورة ان البطون لا تشترك في شحم واحد بل لكل بطن منها شحم يخصه وكذا الفهم بالنسبة الى القلوب من شرح الدماميني

Murat Molla H[...] Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/5
Tasnif No : 297.3

الحمد لله الذي انزل كلاما ببلاغته معجزة والصلوة على محمد صار المنكرون
عن معارضته عاجزة **وبعد** فهذه رسالة معمولة في تحقيق ان القرآن معجز
وتصديق من قال ان اعجازه ببلاغته فنقول ومن الله التوفيق المعجزة لابد فيها
من اعجاز المنكر فان كان ما اتى به المتحدي صادرا كان عنه كالاخبار عن الغيب او
ظاهرا على يده غير صادر عنه كالكلام المنزل على نبينا محمد عليه السلام خارجا عن طوق
البشر كما هو المختار من جملة ما قيل فيه فالاعجاز في اتيان المتحدى به وان لم يكن خارجا عنه
كما هو رأي اصحاب الصرفة في حقه فالاعجاز في منع المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك
المنع خارق للعادة فالاعجاز لا يخلو عن خرق عادة والاعجاز حقيقة لما هو في الثاني
واما الاول فالمتحقق فيه اظهار العجز لا الاعجاز وبالجملة فالمعجزة لابد فيها من خرق
العادة واما ما تحدى به فلا يلزم ان يكون من خوارق العادات وقد فصلنا وجه
المقام في تحقيق هذا الكلام في بعض تعليقاتنا واذا تقرر هذا فنقول ان القرآن معجز
لانه عليه السلام قد تحدى به ولم يعارض فكان معجزا سواء كان عدم المعارضة مع قدم
القدرة عليها او بدونها اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة واتيان
التحدي كثيرة نزل اولا قوله تعالى فليأتوا بحديث مثله فكان التحدي بكل القرآن في ذلك
الزمان فلما ظهر عجزهم عنه نزل قوله تعالى قل فأتوا بعشر سور مثله فتحداهم بعشر سور
ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا نزل قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فتحداهم بمقدار سورة
فلما ظهر عجزهم عنه ايضا لزمتهم الحجة لزوما واضحا وانقطعوا انقطاعا فاضحا وبهذا
التفصيل تبين ان حق الضمير في مثله ان يرجع الى المنزل لا الى المنزل عليه لما فيه من
التضييق في باب التحدي ومقتضى التنزل من الكل الى العشر ومن العشر الى الواحد
التوسيع فيه ولان معنى من مثله ممن على حاله من كونه اميا لم يقرأ الكتب ولم
يتعلم العلوم ولا تأثير لتلك الحال اذا كان التحدي بمقدار اقصر سورة منه واما
الذي ذكره الامام البيضاوي من انه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه عليه السلام

لقوله

لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله فلا وجه
له لان التحدي هنا ليس بكل القرآن بل ببعضه منه فلا يتم التقريب ولا ينطبق التعليل المعلل
فتأمل واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لشاع لتوفر الدواعي الى نقله وعدم الصارف
عنه والعلم بذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه انهم عارضوا ولم ينقل الينا لمانع
كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما عدم توقف ثبوت الاعجاز بعد
تمام المقدمتين المذكورتين على مقدمة اخرى وهي ان يكون عدم معارضتهم لعجزهم
عنها الظاهر من قولنا سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها او بدونها فلما تحقق
ان الصرفة احد وجوه الاعجاز القرآني واحد احتماليها على تحقق القدرة على المعارضة وبهذا
التفصيل تبين ان الفاضل التفتازاني لم يصب في زعم توقف ثبوت الاعجاز القرآني
على المقدمة الثالثة المذكورة كما هو الظاهر من مساق كلامه في هذا المقام حيث قال
في شرحه للمقاصد اما المقام فهو انه عليه السلام تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان
بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على
على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف الى هنا كلامه فاورد في اثناء
اثبات القرآن ما يقال في دفع احتمال ان يكون وجه اعجازه على ما ذكره الاستاد
والنظام من اصحاب الصرفة فخلط بين الكلامين في المقامين وتبين ايضا ما في قول
صاحب المواقف واما انه ح اي حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر اي فيما
اسلف من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها من القصور لما عرفت ان ما اسلفه من البيان
لا يغني في تمام التقريب بل يتبادر منه الى الوهم التوقف على المقدمة الثالثة بناء على ان
من جملة الشرائط السالف بيانها تعذر المعارضة اعلم ان المسلمين بعدما اتفقوا
على ان القرآن الكريم معجز عظيم قد اختلفوا في وجه اعجازه فمنهم من قال انه ما اشتمل عليه
من النظم الغريب والترتيب العجيب والاسلوب المخالف لما استنبطه بلغاء العرب من الاساليب
في مطالعه ومقاطعه ومفاصله وفواصله وهذا هو مذهب بعض المعتزلة ومنهم من
قال انه ما اشتمل عليه من البلاغة التي تقاصرت عنها سائر ضروب البلاغات وهذا هو قول
الجاحظ من المعتزلة وعليه المحققون من اهل العربية وههنا مقدمة لابد من

من تقريرها وبسط الكلام فيها وهى ان اصل البلاغة فى القرآن متفق عليه
لا ينكره من له ادنى تميز ومعرفة بصناعة صياغة الكلام انما الخلاف فى كونه
فى الدرجة العالية الغير المعتادة فالى حظ ومن حذى حذوه اثبتوا له هذا الكون ونفيهم
الآخرون واما كونه فى الغاية القصوى من المراتب الممكنة للبلاغة فلا حاجة للمثبتين
اعجازه من جهة البلاغة الى ادعائه ولا سبيل لهم الى اثباته قال صاحب المواقف
وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجودة منها متناهية دون
الممكن من مراتبها ومن هنا اتضح عدم اصابة الفاضل التفتازانى فى تقرير الكلام
فى هذا المقام حيث قال فى شرحه للمقاصد واما المقام الثانى فالجمهور على ان
اعجاز القرآن بكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان واحاطتهم
باساليب الكلام ثم انه كما لم يصب فى نسبته الى الجمهور الامر المذكور كذلك لم يصب
فى نسبة معرفة ذلك الامر الى فصحاء العرب وعلماء البلاغة فان المعلوم لهم بلوغه
الى حد من البلاغة لا يمكن للبشر الوصول اليه وان ذلك الحد آخر حدود البلاغة
فهم بمعزل عن علمه ومن هنا انكشف لك سر وهو ان الحد الاعجاز من جهة البلاغة
عرضا على ما افصح عنه العلامة السكاكى حيث قال فى المفتاح ان البلاغة تتزايد
الى ان تبلغ حد الاعجاز وهو الطرف الاعلى وما يقرب منه الا انه لم يصب فى اثبات
المنتهى لمراتب البلاغة لما عرفت انه ما من مرتبة فى البلاغة الا ويمكن ان يوجد فوقها
مرتبة اخرى وقد استدل الشريف الفاضل على هذا حيث قال فى شرح قول صاحب المواقف
دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يستحيل وجود الفاظ هى افصح من الواقعة
واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى والعجب
ان ذلك الفاضل مع وقوفه على هذا المعنى كيف اتى فى شرحه للمفتاح بما يفصح عن
خلافه حيث قال وهذه المرتبة اى المرتبة التى يعجز البشر عن الاتيان بمثلها على
شيئين احدهما الطرف الاعلى من البلاغة اعنى ما ينتهى اليه البلاغة ولا يتصور
تجاوزها والثانى ما يقرب من الطرف الاعلى اعنى المراتب العلية التى يتقاصر القوى
البشرية عنها ايضا الا ترى ان آيات القرآن المجيد باسرها فى مرتبة الاعجاز مع كونها
متفاوتة فى طبقات البلاغة ولقد احسن من قال دربيان ودر فصاحت كى بود یکسان سخن
گرچه گوينده بود چون حافظ وچون اصمعى در كلام ايزد بيچون كه وحى منزلست
بود

كى بود تبت يدى مانند يا ارض ابلعى فان قوله اعنى ما ينتهى اليه البلاغة ولا
يتصور تجاوزها صريح فى خلاف ما نص عليه فى شرح المواقف ثم انه لم يصب فى قوله
مع كونها متفاوتة فى طبقات البلاغة لان التفاوت فى باب البلاغة انما يكون بارتفاع
شان الكلام والخطاطه فيها وذلك بحسب مصادفة المقام بما يليق به من الاعتبارات
التى يقتضيها فى كان مصادفته اياه بالوجه المذكور اتم فشانه فى البلاغة اعلى وهذا
التفاوت لا يوجد فى آيات القرآن المجيد لان مرجعه الى القصور فى المتكلم لعدم اقتداره
على احاطة جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات المناسبة لها وعلى اتيانها بتمامها نعم
فيها تفاوت فى باب الحسن والقبول لان ارتفاع شان الكلام والخطاطه فيه بحسب
اشتماله على الخواص والمزايا فالذى دائرة اشتماله عليها اوسع شانه فى باب الحسن
والقبول ارفع فالتفاوت فيه يوجد فى الكلام المعجز كما يوجد فى غيره لانه قد يرجع
الى القصور فى المقام حيث لا يتحمله ما تحمله مقام كلام آخر فوقه من الخواص والمزايا بخلاف
التفاوت السابق ذكره فانه مخصوص بكلام البشر وغيره ممن يجوز فى شانه القصور
لا يوجد فى كلام الله تعالى لما عرفت ان مرجعه الى القصور فى المتكلم والتفاوت بين
قوله تعالى تبت يدى ابى لهب وقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك الآية من قبيل
التفاوت الناشى من قصور المقام على ما نبه عليه الحكيم الانورى فى الشعر المنقول فيما
سبق وان لم يتنبه له الشريف الفاضل والفرق بين الارتفاعين المذكورين فى
ذينك التفاوتين قد نبه على العلامة السكاكى فذهب فى المفتاح الى ما ذهب ولم
يتنبه له الناظرون فى كلامه وقد تعرضنا لهذا فى اصلاح المفتاح وكشفنا عنه الغطاء
فى شرحه بعون الملك الفتاح ومنهم من قال انه مجموع الامرين اى النظم الغريب
وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة الخارجة عن طوق البشر وهذا القول منسوب
الى القاضى ابى فلاح ومنهم من قال انه ما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيب مطابقا
لما هو الواقع بعد ذلك كما فى قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وانما قيدنا
الواقع بقولنا بعد ذلك لان الاخبار عن الغيب الواقع قبله يحتمل ان يكون بواسطة
الجن فلا يصلح وجها للاعجاز قال الآمدى فى ابكار الافكار وليس المعجز نفس الاخبار
عن الغيب ولا نفس وقوع المخبر عنه اذا كان من الامور العادية بل المعجز منه
ذلك علمه بالغيب الذى دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم من قال انه عدم اختلافه
وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى ولو كان

من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ولكان هذا القايل غافل عن وقوع التحدي
بمقدار سورة منه او جاهل بان التحدي به يستلزم ان يوجد الاعجاز في كل بعض منه بمقدار
مقدار سورة الكوثر وقد برهنا ان دلالة الآية المذكورة على انه كلام الله تعالى لا كلام
غيره من المخلوقات لما ذكر من ان فيه ما هو من خصايص كلامه تعالى واما ان جهة اعجازه
تلك الخاصية فلا دلالة فيها عليها لان اعجازه امر وكونه كلام الله تعالى امر آخر وقد
اطنبنا الكلام في هذا المقام في بعض تعليقاتنا ومنهم من قال ان
اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة قبل البعثة على كلام مثل القرآن لكن الله
تعالى صرفهم عن المعارضة مع بقاء قدرتهم عليها او بدونه على اختلاف الرايين قال
الآمدي في ابكار الافكار وذهب الاكثرون كالاستاذ ابي اسحق والنظام وبعض
الشيعة وغيرهم الى ان العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة وانه لا
اعجاز في القرآن وانما المعجز صرف بلغاء العرب عن معارضته اما بصرف دواعيهم
كما قال النظام والاستاذ ابو اسحق واما بسلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة
كما قال الشريف المرتضى من الشيعة انتهى كلامه وبهذا التفصيل تبين الخلل في بيان
الفاضل التفتازاني معنى الصرفة المنسوبة الى النظام حيث قال في شرحه للمفتاح
وبالجملة في الكلام اشارة الى ان وجه اعجاز القرآن امر من جنس البلاغة والفصاحة
وهو كونه في الطبقة العليا منهما لا كما ذهب اليه النظام وجمع من المعتزلة ان اعجازه
بالصرفة بمعنى انه لم يكن معجزا في نفسه وامكن للعرب ان يعارضوه الا ان الله تعالى
صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وقدرتهم عليه لما عرفت ان الصرفة بهذا المعنى مذهب
المرتضى لا النظام وقال الفاضل المذكور في شرحه للمقاصد وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف المتحدين
عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب
العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها
كانت حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى ولا يخفى ما فيه من الخلل
اما اولا فلان ما ذكرت بقوله وذلك اما بسلب الخ لا يصلح تفصيلا لما اجمله لانه شرط
فيه وجود القدرة على المعارضة وهي مفقودة في كل من شقي هذا التفصيل واما
ثانيا فلان سلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة لا يصلح ان يكون مقابلا لسلب
قدرتهم على المعارضة اذ لا تتحقق القدرة عليها فيندرج تحت سلبها واما ثالثا

فلان السلب بمعنى عدم الحصول ابتداء لا يصلح تفسيرا للصرفة وهو بمعنى مراد
القايلين بها واما رابعا فلان مذهب المرتضى ازالة القدرة بسلب العلوم التي لا بد
منها في المعارضة لا ما يعم منها ومن ازالة الدواعي اذ به ينتظم ما ذكره المعنى الذي
ذهب اليه الاستاذ والنظام وقال الشريف الفاضل في شرحه للمفتاح وقد اشار
بما ذكر الى ما اختاره في آخر التكملة من ان وجه الاعجاز امر من جنس البلاغة و
والفصاحة كما يجده ارباب الذوق لا ما ذهب اليه بعضهم من الصرفة اي صرفه الله
سبحانه دواعي العرب عن معارضته مع قدرتهم عليها ولا يخفى ما فيه من القصور لان
ما ذكره احد معنيي الصرفة والمقام مقام رد القدر المشترك بينهما فكان حقه ان يذكر
المعنيين اللذين ذهب الى كل منهما فرقة من اصحاب الصرفة ثم قال الفاضل المذكور في
الشرح المزبور او من وروده على اسلوب مباين لاساليب كلامهم في خطبهم واشعارهم
لا سيما في مطالع السور ومقاطع الآي مثل يومنون يعلمون يفقهون او من سلامته
مع طوله جدا عن التناقض او من اشتماله على الغيوب فهذه اقوال خمسة في وجه الاعجاز
لا سادس لها وانت بعد ما احطت بما قدمناه من التفصيل وقفت على ان قوله لا سادس
لها ليس بصحيح فان قول القاضي ابي بكر سادس لها على ان ههنا قولا آخر ذكره الآمدي
حيث قال في ابكار الافكار ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه ومنهم من قال موافقته
لقضية العقل في دقيق المعاني ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه انه هو قديم ومنهم
من قال وجه الاعجاز فيه كونه دالا على الكلام القديم قال الفاضل المذكور في شرحه
للمواقف ههنا تفصيل القول بالصرفة فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة
صرفهم الله تعالى عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين
عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال
عن الرياسات والتكليف بالانقياد وهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال
المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني
ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يتقدر بها عليها وكانت تلك
العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها انتهى كلامه وهذا
التفصيل منه كالاعتراف بالتقصير في بيان القول بالصرفة الواقع في شرحه للمفتاح
وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون
من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى

وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع
سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان المناسب ترك الاعتناء
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم
تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر
الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض
ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك كذا قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد
ولا يذهب عليك ان الوجه الاول كما يبطل القول بالصرفة يبطل سائر غير القول بالبلاغة
في الطبقة العالية الخارجة عن طوق البشر بل هو في الحقيقة دليل القائلين بها وان الوجه
الثاني والثالث انما يبطل الصرفة على احد الاحتمالين وهذا الذي اختاره الاستاد النظام
ثم قال الفاضل المذكور في الشرح المزبور فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة
لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب
ان الله تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الايات في باب
البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة
الكافرين مثلا قلنا هذا اولى في الغرض واوضح في المقصود منزلة صانع يبرز
في مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره وبغاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق في الصنعة
الى ان ياتوا بما يوازي او يداني او ادون مما اتى او ادون مما ابداه انتهى اقول
اخطا في السوال وما اصاب في الجواب اما الاول فلان مبنى الشرطية القائلة لو كان
القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات على امكان
وجود كلام في اعلى الطبقات وقد عرفت ان ذلك غير ممكن لما قررناه فيما سبق ان
المراتب الممكنة في البلاغة غير متناهية ومن ههنا ظهر خلل من وجه آخر في الكلام المذكور
حيث كان المفهوم منه ان يكون بعض القرآن في اعلى طبقات البلاغة وايضا قوله
وان بعض الايات في باب البلاغة اعلى وارفع ليس بصحيح لما عرفت ايضا فيما تقدم
ان الايات القرآنية سواسية في باب البلاغة لا تفاوت فيها من تلك الجهة انما
التفاوت بينها من جهة الاشتمال على الخواص والمزايا وهذا التفاوت في باب الحسن
والقبول واما الثاني فلان التمثيل لا يطابق الممثل لان الدعوة والتحدي من الرسول
عليه السلام والقرآن كلام الله تعالى لا كلامه فلم يكن واحد منهما بمنزلة الصانع المذكور

ثم

ثم انك بعد ما احطت جواب المقال في هذا المقام وعلمت ما هو المختار من القيل
والقال عرفت ما في كلام الامام البيضاوي في ديباجة تفسيره وهو قوله فتحدى
باقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء من العرب العرباء فلم يجد به قديرا وافحم
من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتى حسبوا انه سحر واشتهرا رتبهم
من الخلل لان الظاهر من ختام كلامه ان لا يكون تلك البلغاء عارفين ببلوغ القرآن
الى الطبقة العالية من البلاغة الخارجة عن طوق البشر بل الظاهر منه ان يكونوا من
القائلين بالصرفة فلا يناسب ما في الكلام لانه صريح في التحدي من جهة البلاغة
ولا يصلح غاية لما في سياقه من المبالغة من جهتها وبالجملة قد بالغ في بيان الافحام
لكن لا على وجه يخرج مدحا للقرآن كما هو مقتضى المقام بل نقول انه غير مطابق للواقع
على ما افصح عنه الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال عند الاستدلال على بطلان
القول بالصرفة وما يلزمهم على اصل المقالة ان العرب لو كانت منعت منزلة
من الفصاحة قد كانوا عليها لكانوا يعرفون ذلك من انفسهم ولو عرفوه
لكان ما يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ولكانوا قد قالوا للنبي عليه السلام
انا كنا نستطيع قبل هذا الذي جئتنا ولكنك قد سحرتنا واحتلت في شيء حال
بيننا وبينه فقد نسبوه الى السحر في كثير من الامور كما لا يخفى وكان
اقل ما يجب في ذلك ان يتذاكروه فيما بينهم ويشكوه البعض
الى البعض ويقولوا ما لنا قد نقصنا في قرائحنا وقد
حدث كلول في اذهاننا ففي ان لم يروا ولم
يذكر انه كان منهم قول في هذا المعنى
لا ما قل ولا ما كثر دليل على انه
قول فاسد ورأي ليس
من آراء ذوي التحصيل
الى هنا كلامه
بعبارته
والله
اعلم
تم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/6
Tasnif No : 297.3

سبحان من تعالى شأنه عن الحلول في العقول وتقدس ذاته عن الحصول في الأذهان
والصلوة على سيد الانبياء محمد وعلى آله واصحابه ومن تبعهم بالاحسان
فهذه رسالة مشتملة على كلمات القوم في بحث الوجود الذهني وما يتعلق
بها من قبلنا من الرد والقبول على وفق القواعد وطبق الاصول مما لا يوجد في
مصنفات من قبلنا فنقول لابد قبل الشروع في تحرير المقام وتقريب ما قيل فيه من
قبل ارباب الحكمة وطرف اصحاب الكلام من تمهيد اربع مقدمات هي المبانى
يدور عليها اثبات المقاصد وبيان المعانى اوليها ان الذهن قد يطلق ويراد به
قوتنا المدركة وهو الشايع الذايع وقد يطلق ويراد به القوة المدركة مطلقا
سواء كانت النفس الناطقة الانسانية او الذهن آلات ادراكها او مجردا آخر
وهذا المعنى هو المراد ههنا اما التعميم بآلة الادراك فظاهر من كلام الفاضل الشريف
في شرحه للمواقف حيث قال في اوايل الامور العامة ان الجزئيات المدركة
بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست بموجودات خارجية بل ذهنية
واما التعميم لمجرد آخر فقد افصح عنه صاحب المواقف بقوله ان المرتسم فيها اي في
المبادي العالية ان كان الصور والهيئات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ
غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود
الخارجي سواء كان اخترعها الذهن او لاحظها من موضع آخر وصدقه الفاضل
الشريف حيث قال في شرحه والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة
الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا قائمة بغيرها
فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة
او غيرها وهو الغلط ومن ههنا تبين انه اخطأ في زعمه ان اثبات الوجود الذهني
على الوجه الذي تحقق يدفع احتمال ان يكون حصول الصورة في مجرد آخر وتفصيل
ذلك انه قال في بحث النفس من الحواشي التي علقها على شرحه التجريد ويرد عليه انا
لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف

بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلحظها
النفس من هناك كما ندرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها بل نجوز ان يكون
العلم بمجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة في شيء اصلا سلمنا لكن لجواز
ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار
و ح لا يكون هذه الصورة كلية مشتركة بل الكلي المشترك هو ما له هذه الصورة وليس
يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها
سلمنا لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها
بها انما يلزم اذا كان حصول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو مم
سلمنا لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي
تجردها بحسب ذاتها فيجوز مطابقتها للكثيرين من حيث الذات والسؤالان الاولان
مندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف الى هنا كلامه
ولا يذهب عليك ان السؤال الاول منع كون العلم بارتسام صورة المعلوم
في العالم مستندا بجواز ان يكون ارتسامها في مجرد آخر وذلك لا يندفع باثبات
الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق على ما تحققت وسيأتي تتمة هذا الكلام ان شاء
الله تعالى بعيد هذا ثم هو ان صاحب المواقف لم يصب في قوله سواء اخترعها الذهن
او لاحظها من موضع آخر لان الكلام في اثبات نحو آخر من الوجود في نفس الامر والذي
يخترعه العقل لا يكون وجودا نفس امريا ولكأنه غافل عما قالوا ان الوجود الذهني
اعم من النفس امري من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في المخترعات الذهنية
وتحقق الثاني بدون الاول في الموجودات الخارجية وايضا اي كما ان الذهني
يطلق على معنيين احدهما الخارج عن الذهن مطلقا وهو المشهور المذكور غالبا
وثانيهما الخارج عن النحو الغرضي من الذهن لا عن الذهن مطلقا والخارج بهذا
المعنى اعم من الخارج بالمعنى الاول لتناوله للنحو الغير الغرضي من الذهن
وهو المراد من الخارج في قولهم صحة الحكم مطابقته لما في الخارج فالوجود الخارجي
على نحوين احدهما الحصول في الخارج عن الذهن مطلقا والآخر الحصول في الخارج
عن النحو الغرضي من الذهن وكذا الوجود الاصيل على نحوين احدهما الحصول في
الخارج عن الذهن مطلقا والآخر الحصول بالذات لا بالصورة وذلك الحصول
اعم من الاول لانه قد يكون في الخارج وقد يكون في الذهن قال الفاضل الشريف

في الحواشي التي علقها على شرح المطالع ان العلوم قد توجد في الذهن بذواتها كما
اذا تعقلت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد توجد فيه لا بذواتها
بل بصورها كما اذا تصورت علما مخصوصا قبل ان تتعلمه ولا شك ان وجودها في الذهن
على الوجه الاول مغاير لوجودها فيه على الوجه الثاني انتهى فان قلت الكلام على
اصل القايلين بان العلوم من الموجودات الذهنية لكونها صورا عقلية على ما صرح
به الفاضل المذكور قبل الكلام المنقول عنه فكيف تكون حصوله بالذات لا بالصورة
قلت اذا حصل صورة المعلوم في الذهن يكون ذلك اصلا لها ووجودا ظليا له
هذا على اصل القايلين بان الحاصل في ذهن العالم نفس ماهية المعلوم واما على
اصل القايلين بانه شبحها ومثالها فلا يكون حصول الصورة العلمية حصولا للمعلوم
الا بطريق المجاز واختار الفاضل قطب الدين الرازي هذا الاصل حيث قال
في رسالته المعمولة في تحقيق الكليات والحق في الجواب ان الصورة تطلق على معنيين
الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة والثاني هو
المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن ولا شك ان الصورة بالمعنى الاول
صورة شخصية في نفس شخصية والكلية ليست عارضة لها بل للصورة بالمعنى الثاني
فان الكلية ليست تعرض للصورة الحيوانية التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز
عند العقل بتلك الصورة وكما ان الصورة الحالة في العقل مطابقة لامور كثيرة
كما ذكرتم كذلك الماهية المتميزة بها مطابقة لتلك الامور ومن لوازم هذه
المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج وتشخصت بتشخص فرد من افراد
لكانت عينه واذا وجد فرد منها في الذهن تجرد عن مشخصاته لكانت عين الصورة
اعني الماهية وليس هذا اللازم ثابتا للصورة الحالة في القوة العاقلة لانها موجود
في الخارج وعرض والعرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية ولا شك
ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان المذكوران للصورة
مختلفان بالماهية الى هنا كلامه وقال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها
على شرح المطالع بعد نقله الكلام المذكور عن الشارح وهو مبني على ان المرتسم
في العقل من الاشياء ليس ماهياتها بل صورها واشباحها المخالفة في الحقيقة
لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزمه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني
الا بنا ويل مجازي وهو ان النار مثلا قد قام منها بالذهن صورة هي عرض

موجود في الخارج ولها نسبة مخصوصة الى النار بها صارت تلك الصورة سببا
لانكشاف ماهية النار في العقل والدلايل المذكورة على الوجود الذهني اذا تمت
دلت على ان الثابت في الذهن ماهيات الاشياء موجودة بوجود ظلي غير اصيل
كما ذهب اليه المحققون ونحن نقول فيه بحث لانه ان اراد انه يلزمه ان لا يكون
للاشياء وجود في قوة مدركة اصلا فلا نم ذلك اذ اللازم من عدم كون الصورة
الحاصلة في الذهن الانساني موافقة للاشياء في تمام الماهية ان لا يكون لها وجود
في الذهن الانساني ولا يلزم منه ان لا يكون لها وجود في قوة مدركة اخرى غير
الذهن الانساني وذلك ظاهر وان اراد انه يلزمه ان لا يكون للاشياء وجود في
الذهن الانساني فمسلم ولكن هذا لا ينافي موجب دلايل الوجود الذهني لان
موجب تلك الدلايل هو ان يكون للاشياء وجود في قوة من القوى عن ان موجب
الدلايل المذكورة وجود الاشياء في مظهر آخر غير مظهر الخارج سواء كان
ذلك المظهر الذهن الانساني او غيره من ساير المجردات كالمبادي العالية
بل ننقل منقاوة ونقول عما بينه في مواضع من مصنفاته من ان مراد القوم من
الذهن في هذا المقام ما يعم المبادي العالية فقوله ليس بشيء ليس بشيء ثم قال ذلك
الفاضل في الحواشي المذكورة وح يقال في جواب ذلك السوال ان الصورة الحالة
في القوة العاقلة اذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها
في نفس شخصية لكانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج لكانت عين
الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن لكانت عينها على الوجه الذي صورناه
واما القول بان الصورة الحيوانية عرض فباطل لان تلك الصورة ماهية الحيوان
فاذا وجدت في الخارج لكانت قايمة بذاتها ولا معنى للجوهر الا ذلك ولا ينافيه
بشيء آخر في وجود آخر ويرد عليه ان القول بان الصورة الحيوانية عرض مبناه
على ان المراد من الصورة الحيوانية شبحها ومثالها المخالف لها في الحقيقة فلا وجه
لابطاله بناء على ان يكون المراد منها ماهية الحيوان واما ابطاله مبنى ذلك القول
فقد عرفت حاله ثم ان مبنى تعليله لبطلان القول بعرضية الصورة الحيوانية بقوله
لان تلك الصورة ماهية الحيوان الخ على المنافاة بين كونها عرضا وكونها جوهرا
كما هو المشهور بناء على التقابل بين الجوهرية والعرضية والمذكور في كتب الشيخ
على ما قاله الفاضل الدواني خلاف ذلك فانه ذكر فيها انهم صرحوا بقيام الجواهر

في الذهن به وصرحوا بعرضيته ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت
في الخارج وان قلنا على ما قاله الفاضل الدواني لان ما نقله الامام عن الشيخ
في الملخص يوافق المشهور فانه ذكر فيه ان الشيخ منع جواز كون الشيء الواحد
جوهرا وعرضا وقال الكاتبي في حكمة العين فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع وخرج عنه الواجب اذ ليس له ماهية وراء الوجود
ويدخل فيها الصور العقلية للجواهر لانها وان كانت في الحال حالة في الموضوع
لكنه يصدق عليها رسم الجوهر وكونها في موضوع لا ينافي جوهريتها لان الكون
في الموضوع اعم من الكون فيه على تقدير الوجود في الخارج وثبوت الاعم للشيء
لا يوجب ثبوت الاخص له واما العرض فهو الموجود في الموضوع فعلى هذا جاز ان
يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ضرورة ان الصور العقلية للجواهر الكلية كذلك
نعم لو فسرنا العرض بانه الذي اذا وجد في الاعيان كان في موضوع كانت تلك
الصور جواهر فقط لا اعراضا وقال الشارح فاذا ظهر ان النزاع في جواز كون
الشيء الواحد جوهرا وعرضا معا وعدم جوازه لفظي راجع الى تفسيرهما انتهى
كلامه وقد تلخص مما قررناه ان القوم مع اختلافهم في ان الصور العلمية الحاصلة
في ذهن العالم القائمة به هل هي انفس الماهيات المعلومة ام اشباحها ومثالها اتفقوا
على القول بعرضية تلك الصور ولا اشكال في هذا القول من جهة ان صورة الجوهر
كيف تكون عرضا على الاصل الثاني وذلك ظ وكذا على الاصل الاول لانا صححنا
يفسرون العرض على وجه لا يكون مقابلا للجوهر بل يكون متناولا له ومن غفل
عن هذا قال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان
الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك
على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم
ومن ابى فليتق عنه قد عرفت بيانه من قال في دفع ما ذكرته لا يجوز ان يكون
عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية
ثم ان هذا القائل لم يدر ان التجويز المذكور مرجعه الى تجهيل جمهور المصنفين
من فضلاء العقلاء في نقلهم ثلثة مذاهب في حقيقة العلم احدها انه كيف والثاني
انه اضافة والثالث انه انفعال فانه على تقدير ان لا يكون القول بانه كيف على
الحقيقة انه مذهب ثالث مخالف للمذهبين الاخرين اي ثاني المقدمات المذكورة

ان

ان الحصول العلمي وهو حصول صورة المعلوم في ذهن العالم بطريقة القيام اي
قيام تلك الصورة بالذهن ضرورة انها حقيقة العلم والعلم صفة العالم والصفة
لا بد لها من القيام بالموصوف وهذا الحكم لا يختلف بكون الصورة نفس ماهية المعلوم
وكونها شبحا ومثالا له لعدم اختصاص العلة المذكورة باحد الوجهين فان قلت قد
تقرر عندهم ان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس الناطقة بل في قواها
وموجب ما ذكرت ان تكون تلك الصور ايضا مرتسمة فيها ضرورة ان العالم بالحقيقة
هي دون القوى قلت لما كانت تلك القوى حاضرة عند النفس الناطقة كانت الصور
المرتسمة فيها حاضرة عندها بحضور تلك القوى وساير الكيفيات البدنية من الجوع
والعطش والخوف وغير ذلك من الوجدانيات فلا يحتاج في علمها بالماديات الى ارتسام
الصورة في ذاتها كما لا يحتاج في علمها بتلك القوى والكيفيات المذكورة اليه فان قلت
فلا يلزم ح ان يكون علمها بالماديات حضوريا قلت ان اردت بذلك ان لا يكون
علمها بارتسام الصورة في ذاتها فالملازمة مسلمة وفساد اللازم ممنوع وان
اردت به ان لا يكون علمها بها بارتسام الصورة اصلا فالملازمة ممنوعة فان
في علمها لا بد من اصل الارتسام وبه يفارق العلم الحضوري المصطلح الا ان ذلك
الارتسام في آلتها لا في ذاتها ولذلك يزول علمها بالماديات عند تعطل الآلات
على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث نفى كون ذلك النوع من العلم كمالا للحكما
وقد ظهر مما قررناه ان العلوم الحاصلة لنا على ثلثة انحاء حضوري بحت كعلمنا
بذواتنا وبما حصل فيه من الكيفيات والصور وانطباعي صرف كعلمنا بما هو الغايب
عنا وذو الوجهين يشبه الاول من وجه والثاني من وجه كعلمنا بما يرتسم صورته
في قوانا وتبين ان العدول عن تعريف العلم الانطباعي بالصورة الحاصلة في
العقل الى تعريفه بالصورة الحاصلة عند العقل ليكون التعريف شاملا للعلم بالقوى
الحاصلة في آلات العقل لا في العقل منشاؤه الغفول عن ان هذا النوع من العلم
ليس من قبيل الانطباعي والاصحة لدرجه فيه بتعميم تعريفه على الوجه المذكور اذ ح
يلزم ان يكون حقيقة النوع المزبور من العلم ايضا الصورة الحاصلة وفيه
المحذور المذكور سابقا وهو لزوم ان لا يكون النفس عالمة بالجزئيات المادية
لعدم قيام علمها بها والعالم حقيقة لا بد له من قيام العلم به هذا الذي ذكرنا
طريق الحصول العلمي واما الوجود الذهني فليس طريقة القيام اي لا يلزم فيه

قيام الحاصل في الذهن به لما مر من ان المراد من الذهن ههنا ما يعم المجردات
كلها وقد صرحوا بعدم الكيف فيها وبنوا على ذلك تقديم مباحث الكم على الكيف على
ما ذكره في شرح المواقف للفاضل الشريف وعلى تقدير ان يكون طريق الوجود الذهني
قيام الحاصل في الذهن به يلزمهم الالتزام بوجود الكيف في المجردات فان قلت
انهم ما قالوا صريحا ان الوجود الذهني هو حصول الاشياء في المجردات بل قالوا
مرادنا من الذهن ما يعم المبادي فغاية ما قيل ان الثابت بالدليل ان للاشياء وجودا آخر
غير الوجود الخارجي واما انه في ذهننا فلا دلالة فيه على ذلك قلت يكفي تعميمهم المذكور
في لزوم المحذور وهو لحوقه بهم ان يكون في المجردات كيف ثم نقول انهم قالوا بحصول
صور جميع المفهومات في العقل الفعال قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعقل
الفعال تمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا
للصور المعقولة دون المحسوسة انتهى ولما صرحوا في بحث الوجود الذهني ان مرادهم
منه ما يعم الحصول في المبادي العالية ظهر ان الوجود الذهني اثبتوه للمعقولات
هو حصولها في العقل الفعال ولذلك قال صاحب المواقف ان المرتسم في المبادي
العالية ان كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني وقد عرفت انه
لا قيام للحاصل في المجردات بها فثبت ان الموجود الذهني ليس طريقه القيام به بل
نقول لما قالوا ان المراد من الوجود الذهني ما يعم الحصول في المجردات وقد علم
ان الحاصل فيها لا يقوم بها فثبت ان مرادهم من الوجود الحصول لا بطريق القيام
سواء كان ذلك الحصول في المجردات او في غيرها من النفس الناطقة وقواها وبتحقيقنا
هذا تبين ان من قال في جواب شبهة المنكرين للوجود الذهني الآتي بتقريرها ما حاصله
انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به انما الموجب له قيامه به وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة
والزوجية والفردية وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب
اتصاف الذهن بها وبهذا يندفع عن اصل القائلين بوجود الاشياء انفسها
لا بصورها واشباحها في الذهن الاشكال بان يقال ان الموجود في الخارج الذي
هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على الاصل المذكور الا ما هو
الحيوان الذي هو موجود في الذهن ومعلوم ووجه الاندفاع انه نقول بل هناك
امران احدهما المعلوم وهو موجود في الذهن غير قائم به والآخر العلم وهو كيفية

نفسانية قائمة بالذهن في الخارج والمحقق له قائلا هذا القائم بالذهن ان كان
مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال
وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم
انتفاؤه عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر
في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية بعينها
في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا
قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد
فانا لا نسلم ان وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم للعقل
بلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكره هو احداث مذهب
ثالث فلا بد من اثباته بالدليل بحيث منشأ العقول عما قررناه فيما تقدم
من ان قاعدتهم اقتضت وجود المعلوم في الذهن بدون القيام به وموجب علم
قيامه به ان يكون مغايرا للعلم بالماهية ضرورة ان العلم من الكيفيات النفسانية التي
يجب قيامها به فما ذكره ليس اثبات مذهب ثالث بل تحقيق مذهب المحققين من الحكماء
نعم في كلام القائل المذكور بحث من جهة اخرى وهي انه زعم ان الاشكال الذي ذكر
لا يندفع عن اصل القائلين بان الحاصل في الذهن نفس الماهية الا بتحقيقه وقد
نبهت فيما سبق على ان له مدفعا مع قطع النظر عن التحقيق المذكور فان قلت
كون العقل الفعال خزانة النفس الناطقة مناف لكون الحصول فيه وجودا نفس
امريا لان موجب الاول ان يحصل فيه صور الكواذب ايضا لان مبنى ذلك على ان الفرق
الحاصل بين الذهول والنسيان يقتضي زوال الصورة عن الخزانة في الثاني دون
الاول وهذا الفرق غير مختص بصور الصوادق بل يوجد في صور الكواذب ايضا وموجب
الثاني ان لا يحصل فيه صور الكواذب والا لا يكون صور الكواذب اذ ح يلزم ان يكون
الكواذب المفروضة مطابقة للواقع لوجود صورها في نفس الامر والمطابق للواقع
لا يكون كاذبا وهو خلاف المفروض واذا تحقق المنافاة بينهما فالقول بالاول يمنع
القول بالثاني وايضا يتعذر ح اي على تقدير ان يكون الحصول في العقل الفعال وجودا
في نفس الامر وصف الاحكام الثابتة فيه بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف
العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب وساير العقول لامتناع مطابقة الشيء
لما لا تحقق له بعد وكذا وصف العلم بالمحسوسات بها لامتناع حصولها في العقل عندهم

ولايمكن الجواب عن الاول بان خزانة النفس الناطقة جواهر اخر لا العقل الفعال
فلا منافاة بين اثباتهم الخزانة للنفس الناطقة من المجردات بناء على الفرق المذكور
بين الذهول والنسيان وما تقرر عندهم من كون الحصول في العقل الفعال وجودا
في نفس الامر لانهم صرحوا بان الخزانة هو العقل الفعال على ما نقلناه من المحقق
الطوسي فيما تقدم اللهم الا ان يقال ما تمسكوا به في اثبات الخزانة للنفس الناطقة
من الفرق المذكور بين الذهول والنسيان لا يساعد تعيين كونها العقل الفعال
انما دلالته على ان لها خزانة من جنس المجردات اعم من ان يكون العقل الفعال او
غيره من العقول فالقول بان ذلك المجرد هو العقل الفعال بطريق الاخذ بالانسب
لا بطريق الاخذ بموجب البرهان فلا باس في المخالفة لذلك القول قلت حصول صور
الاحكام الكاذبة في العقل الفعال على تقدير كون الحصول فيه وجودا نفس امريا
لا ينافي كونها كاذبة لان معنى كذبها عدم تحقق مطابقتها في نفس الامر وهو متعلقها
من وقوع النسبة ولا وقوعها وحصول صورها فيه ليس حصول متعلقها فيه ولا
مستلزما له فلا منافاة بين الامرين المذكورين ومن غفل عن هذا تكلف في
الجواب حيث قال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب
وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحفظ
لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظ بل ولا ان يكون مدركا له الا يرى ان الخيال
خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم فالحافظ يخزن المعاني ولا يدركها فيجوز
ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ
فقط وذلك لبراءته عن الشرور التي هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول
المجرد عند مجرد قايم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه
عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق به ممنوع والحاصل ان الخزانة
انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول
التصديق بها الى هنا كلامه ثم ان مبنى ما ذكره غفول عن قاعدة اخرى مقررة عندهم
وهي ان علوم المجردات حضورية لا انطباعية فعلى هذا لا مجال لان يكون صور
الاحكام الصادقة تصديقا للعقل الفعال واما قول المعترض انه يتعذر وصف
الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر فليس بشيء لما ثبت
عليه آنفا من ان صدقها لحصول مطابقتها من كيفية النسبة الحكمية في نفس الامر لا

لحصول انفسها فيه فالاحكام الثابتة في العقل الفعال بانفسها مطابقة لما حصل
فيه من كيفيات النسب التي يتعلق بها تلك الاحكام فلا اشكال والغفول عن هذا
ارتكب بعضهم في الجواب الى تخصيص كون الصدق مطابقة الحكم لما في نفس الامر
بما عدا الاحكام الثابتة في العقل الفعال حيث قال ان صحة الحكم الذي في العقل
الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه ولا يخفى ما فيه
من المخالفة لما هو المشهور من عدم الفرق بين حكم وحكم في معنى الصحة والصدق
والتزم بعضهم فيه التعسف بان يقال ان المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق
المطابقة يعني ان الحكم الثابت في العقل الفعال مطابق لنفسه من حيث هو موجود
في نفس الامر وان كان تحقق وجوده في نفس الامر بوجوده في العقل الفعال فانه
من حيث وجوده في العقل الفعال مغاير له من حيث وجوده في نفس الامر ثم قال
في تفصيله ان النسبة اذا وجدت في الذهن كان لها وجود ذهني سواء كان باختراع ٤
العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون اختراعه كما في الصوادق
فاذا كان تحققه لمحض الاختراع والتعمل لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع
النظر عن ذلك الاختراع واذا كان تحققه لا لمحض الاختراع بل كان منتزعا من
امر من شانه ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان
وجوده في الذهن الا انه موجود فيه بدون تعمله فهو من حيث انه موجود
في الذهن مطابق له من حيث انه موجود في الذهن مطابق له من حيث انه موجود
فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا
الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن
على الوجه المذكور الا ان امرا اخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجي اقتضى
ان يكون في الخارج او في الذهن ذكرا لوجود له في الذهن فالنسبة الذهنية
في الصوادق مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج
ايضا كانت مطابقة لها بخلاف نسبة الكواذب اذ ليس لها الوجود في نفسها اي وجود
بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج ولا في الذهن الى هنا كلامه وفيه ان
المفهوم من قوله الا انه الموجود فيه بدون تعمله هو ان لا يكون فيه للاختراع
مدخل اصلا والظاهر من زيادة عبارة محض في قوله لا لمحض الاختراع هو ان
يكون فيه للاختراع مدخل ما فبين كلاميه نوع تدافع واما قول المعترض

وكذا وصف العلم الحضوري فليس بشيء ايضا لان التناقض الذاتي لا ينافي تحقق اصل المطابقة
وهو المعتبر في الصدق وايضا علم المجردات حضوري فلا يوصف احكامهم بالمطابقة
ولا يلزم من ذلك ان يكون احكامهم كاذبة لان الكذب ليس عدم المطابقة لما في نفس
الامر مطلقا بل عدمها عما من شانه ان يطابق لما في نفس الامر وليس من شان تلك
الاحكام ان يطابق لشيء فان قلت يلزم ح صحة سلب الصدق عنها وكفى ذلك محذورا
قلت ان اريد بالصدق معنى المطابقة المذكورة فلا فساد في اللازم المزبور وان
اريد به معنى الحق فاللازم ممنوع وقد نبه ارسطو على ذلك حيث قال في اثولوجيا ما
يفهم منه ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق يعني انه
الواقع لا المطابق للواقع وان اريد به معنى آخر لا بد من بيانه حتى ننظر فيه
واما الرد على الجواب المذكور بان كون الحكم غير موصوف بالصدق ولا بالكذب
خلاف العرف العام والخاص فمردود بان العرف في العلم الانطباعي لا الحضوري
واما قول المعترض وكذا وصف العلم الخ فمدفوع بان يقال انهم ما قالوا ان
الوجود الذهني النفس امري منحصر في الحصول في العقل الفعال بل قالوا انه
يعم الحصول فيه والحصول في النفس الناطقة وقواها على ما اشرنا اليه في اول الرسالة
ومن غفل عن هذا تعسف في الجواب وعدل عن منهج الصواب حيث قال ارتسام
الجزئي في العقل على وجه كاف في المطابقة لا يقال ما ذكر فيما سبق من ان
الوجود الذهني حصول لا بطريق القيام مخصوص بالموجود في المجردات فعلى
تقدير عموم الوجود الذهني للحصول في القوى البدنية لا ينقطع عرق الشبهة
المشهورة المذكورة فيما سبق ببيان ان الموجود في الوجود الذهني لا يقوم به لعود
تلك الشبهة في الحصول في القوى سالمة عن الاندفاع بذلك البيان لانا نقول
ليس المذكور فيما سبق مخصوصا بالوجود في المجردات بل يعم الوجود في القوى البد بنة
ايضا لانه اذا ثبت في بعض افراده انه بدون القيام بالمظهر يلزم ان يكون في
سائر ايضا كذلك ضرورة انه مقول واحد وقد مرت الاشارة الى هذا فيما تقدم م
فافهم وتثبت ولا تتبع الاهواء المزلة والاوهام المضلة والله ولي الارشاد
ومنه العصمة والسداد اي ثالث المقدمات ان صدق القضية الموجبة
يقتضي وجود الموضوع فيما ينسب اليه الحكم من الخارج والذهن اعني ان كانت
القضية خارجية لا بد في صدقها من وجود موضوعها في الخارج وان كانت ذهنية

لا بد في صدقها من وجود موضوعها في الذهن بخلاف القضية السالبة فان صدقها
لا يقتضي وجود الموضوع فيما ينسب اليه الحكم من احد المظهرين المذكورين وذلك
لان صدق الحكم ايجابيا كان او سلبيا على ما مر في المقدمة الثانية بمطابقته
لما في نفس الامر بان يتحقق فيه متعلقه من وقوع النسبة الحكمية ولا وقوعها ومتعلق
الحكم الايجابي وقوع النسبة المذكورة ومرجع ذلك الوقوع الى الوجود الرابطي
٤ بين الموضوع والمحمول ولا تحقق لذلك الوجود بدون الوجود الاصلي للموضوع
في مظهره ضرورة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في مظهر الثبوت ومتعلق الحكم
السلبي لا وقوع النسبة الحكمية ومرجعه الى عدم تحقق الوجود الرابطي بين طرفي
القضية وعدم تحققه كما يكون بوجود الموضوع في مظهر الحكم غير ثابت له المحمول
في نفس الامر كذلك يكون بعدم وجوده فيه ضرورة ان ما لا يوجد لا يثبت له
من الاشياء فلا جرم صدق الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع ثم نقول لا
خفاء في ان تحقق النسبة الحكمية في القضية يقتضي التغاير بين طرفيها وان الوجود
الرابطي الذي هو كيفية تلك النسبة نوع اتحاد بين ذينك الطرفين في الوجود
ولذلك قالوا ان مرجع الحمل الايجابي الى الحكم بان المتغايرين مفهوما متحدان
ذاتا في الخارج او في الذهن لا يقال يلزم ح ان لا يكون الحكم الايجابي الا على الموجود
الخارجي بعينه او على الموجود الذهني بعينه فلا يصح قولهم ثبوت شيء لشيء لا يستلزم
وجود الثابت في مظهر الثبوت اذ موجبه ان يكون بعض الاحكام الايجابية على
الموجود في احد المظهرين بالمعدوم فيه لانا نقول الاتحاد في الوجود انما يكون
بين الموضوع والمحمول مواطاة واما المحمول اشتقاقا اي مبدا المحمول مواطاة
كالعمى في زيد اعمى فلا اتحاد بينه وبين الموضوع اصلا والمراد بالثابت في قولهم
ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في مظهر الثبوت ما هو مبدا المحمول مواطاة
وهنا دقيقة لا بد من التنبيه عليها وهي ان الاتحاد في الذات بين المتغايرين في المفهوم
لا يكون الا بالاتحاد بينهما في الوجود اذ لو كان لكل منهما وجود مستقل لكان لكل منهما
ذات غير ذات الآخر فلا يكونان متحدين في الذات ولو كان لاحدهما وجود مستقل
والآخر لا حظ له من الوجود يلزم ان لا يكونا متحدين في الذات ايضا اذ ح
يكون لاحدهما حظ من الذاتية ثم مرجع القولين المذكورين في تحقيق معنى الحمل
احدهما ما ذكر والآخر تفسيره باتحاد المفهومين المتغايرين في الموجود واحد

لا يقال ينتقض صدق الحمل اذا اعتبر فيه الاتحاد في الوجود بحمل مثل الاعمى على شخص
في الخارج اذ لا حظ لمفهوم الاعمى من الوجود ولا ينتقض به اذا اعتبر فيه الاتحاد
في الذات اي فيما صدق هو عليه لان مفهوم الاعمى صادق على ما صدق عليه
مفهوم الموصوف بالعمى فكيف يتحد الحدان المذكوران في مآل المعنى لانا نقول
انتقاض الحد على التقدير الاول ممنوع قوله اذ لا حظ لمفهوم الاعمى من الوجود وهم
لا ينبغي ان يذهب اليه فهم فان الشخص اذا وجد في الخارج يوجد بوجوده
جميع ما يصدق عليه من المفهومات الوضعية بوجه ما ولذلك ينسب وجوده اليها
ولا ينكره احد ويصح الحكم بكون الاعمى مثلا في الدار اذا كان فيها شخص موصوف
بالعمى الا انه فرق بين نسبة وجوده الى ذاتياته ونسبته الى عرضياته واختلافه
بالشدة والضعف ومن هنا كان معنى هو هو مقولا بالتشكيك كالوجود بل
نقول قوله لا حظ لمفهوم الاعمى من الوجود انكار معنى لصدقه على ما صدق
عليه الموصوف بالعمى ضرورة انه اذا صدق مفهوم على فرد موجود يكون له ذات
موجودة ويلزمه ان يكون له حظ من الوجود فلا مجال للفرق بين الحدين
المذكورين بانتقاض احدهما بحمل مثل الاعمى دون الآخر وبما قررناه تبين ان
من قال الحكم في مثل قولنا زيد اعمى بالامور العقلية على الامور العقلية لم يكن
على بصيرة فان قلت سلمنا ان مقتضى صحة الحمل الايجابي وجود المحمول مواطاة
لا وجود مبدائه فلا دلالة من تلك الجهة على لزوم وجوده لكن لنا دلالة عليه
من جهة اخرى تقريرها انه لا بد في الحمل سواء كان مواطاة او اشتقاقا من تحقق
النسبة بين الموضوع والمحمول وتحقق النسبة بين الشيئين فرع امتياز احدهما
عن الآخر في مظهر ذلك التحقق ففي الحمل مطلقا لا بد من كون المحمول ممتازا
عن الموضوع وثبوت الامتياز لشيء فرع تحقق ثبوت ذلك الشيء اينما ثبت له الامتياز
بحكم القاعدة القائلة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في مظهر الثبوت فثبت انه
لا بد في صحة الحمل الايجابي من ثبوت المحمول ايضا سواء كان حمله مواطاة او اشتقاقا
قلت لو صح ما ذكرت بجميع مقدماته للزم ان يكون لمثل العمى وجود في الخارج
لانه ثابت لموصوفه فيه وايجابه عليه ايجاب خارجي واللازم باطل بالبديهة
فكذا الملزوم هذا نقض للدليل المذكور اجمالا واما نقضه تفصيلا فبان يقال
سلمنا ان تحقق النسبة بين الشيئين فرع امتياز احدهما عن الآخر في مظهر

في مظهر ذلك التحقق لكن لا نسلم ان امتياز احدهما عن الآخر لا يكون الا بثبوت
الامتياز لكل منهما بل نقول يكفي فيه ثبوته لاحدهما بدلالة ما مر من تحقق النسبة
بين زيد مثلا والعمى في الخارج والامتياز بينهما فيه وليس هذا ارجاعا للنقض
التفصيلي الى الاجمالي بل اشتمال لمقدمة ثابتة تارة في ابطال الدليل اجمالا واخرى
في ابطال مقدمة معينة من مقدماته فافهم ومن المفصلين من تصدى لبيان اللمية
للفرق المذكور بين الثابت والمثبت له حيث قال فان قلت لم صار الاتصاف يقتضي
ثبوت الموصوف في طرفه ولا يقتضي وجود الصفة مع ان كليهما طرفاه قلت لان
الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف
في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة
مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك
ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن
الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود
الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد
ينتزع من الموجود الخارجي امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه
بها وصفا صادقا الى هنا كلامه وموجب ما ذكره عدم الفرق بين الموجبة المحصلة
والموجبة السالبة المحمول والقوم فرقوا بينهما بتخصيص الحكم المذكور وهو توقف
الحمل الايجابي وجود الموضوع بالاولى منهما على ما يأتي تفصيله في تتمة هذه المقدمة
واما الرد عليه بان يقال لا دلالة فيما ذكر على حصول الاتصاف في نفس الامر
بدون الصفة كما هو الدعوى بل عمم في الاتصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب
نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة ولو عمم في الاتصاف حيث ما
عممه وعكس الامر بان يعتبر وجود الصفة دون الموصوف وقلب الدليل عليه
بان يقال الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او
يكون الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه
موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف ما له الغربية
بالغربية ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون
الموصوف بمثل ما ذكره لكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في طرفه دون
الموصوف فليس بشيء لان القائل المذكور ما عمم في الاتصاف بحيث يدخل فيه ما

ما لا يكون بحسب نفس الامر بل حقق معنى الاتصاف في نفس الامر وليس هذا مما اخترعه
بل سبق اليه بعض المحققين حيث قال في تلخيص المحصل وكون الشئ واجبا في الخارج
هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو
الوجوب ولا يذهب عليك ان التحقيق المذكور تفصيل لهذا المعنى واما وهم العقلب
فمن قلب الفهم كيف وهل يقول من له عقل كامل وفهم صحيح ان معنى الاتصاف الخارجي د.ج
بين زيد والعمى ان يكون العمى في ظرف الاتصاف اي الخارج بحيث لو لاحظه العقل
صح له ان ينتزع منه زيدا وعلى تقدير ما ذكره من اعتبار وجود الصفة في ظرف الاتصاف
يلزم الالتزام بهذا المحذور الذي يضحك منه الصبيان ومن اوهام هذا الواهم
ما ذكره بقوله لا خفاء في ان الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكون بدون منهما
حضورة ان النسبة فرع لطرفيها ومنشاؤه الغفول عن تحقيق الثبوت والاتصاف
بحسب نفس الامر على الوجه الذي ذكرته واما تاييد ما ذكره بما في التهافت كتاب التحصيل
من قول بهمنيار وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
لشئ فمن قبيل تاييد الباطل لان موجب القول المذكور ان لا يكون للعمى المعدوم
في الخارج ثبوت للاعمى فيه وهذا مطابق صريحة ومنشاؤه عدم الفرق بين القيام
بالغير والثبوت له فان ما ذكره حكم الاول دون الثاني وقد حققنا الفرق
بينهما في شرحنا لتجريد التجريد على وجه اندفع عنه الشكوك والاوهام تتمة المقدمة
المذكورة اعلم ان المتاخرين اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وقالوا ان
موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها
والفرق بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة
السالبة المحمول يرفع ويحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة ج ليس
ب ومعنى سالبة المحمول ج ليس ب است وبينوا عدم اقتضائها وجود الموضوع ٤
ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج يصدق على ج انه منتف عنه
ب والا لصدق نقيضه اعني ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق السالبة هف واذا صدق
ان ج منتف عنه ب صدق سلب عنه لا محالة فان قلت البيان المذكور انما هو في
جزئي المدعى خاصة وهو ان سالبة المحمول مساوية للسالبة فلا بد من بيان الجزء
الاول ايضا حتى يتم المدعى قلت انهم زعموا ان مساواتها لها يستلزم عدم اقتضائها
وجود الموضوع واكتفوا بها على زعمهم عن بيان الجزء المذكور من المدعى وسيأتي

ما

ما يتعلق بالزعم المزبور باذن الله تعالى والفاضل الطوسي انكر سالبة المحمول في
نقد التنزيل فقال اذا تاخر السلب عن الربط فهو معنى العدول سواء كان لفظ ليس
مؤلفا فيه مع غيره او لفظه لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة
مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شئ يقال
عليه على الوجه المعتبر فذلك الشئ هو الشئ الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب او
باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شئ فقد
اعتبر المحمول وهو قضية واخرجها عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في اقتضاء
الوجود فعلى ما تقدم هذا كلامه واجيب عنه بان المحمول فيها هو مضمون السالبة
كما في قولك زيد ليس ابوه قائم ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا عدم الفرق
بينها وبين المعدولة كما في سالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم معقول
بخلاف المعدولة فانه في معنى المعدولة مثلا زيد نابينا است ومعنى سالبة المحمول زيد
نيست بينا است ورد الجواب المذكور بعض الفضلاء بانه لا يجدي نفعا لان المعتبر
في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف
السلب جزءا منه لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف
السلب ليس فيها جزءا من المحمول ينافي ما ذكره في تفسيره وما حصل جوابه بانه يرفع
ويحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد زايد
فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من هذه القضية تحصيل موجبة تساوي
السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما
ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو
في الملاحظة لا في نفس الامر يعني ولا يقتضي صدق احديهما حيث يكذب الاخرى
وفيه بحث من وجوه الاول ان قول المنكر واما حال الموضوع في اقتضاء
الوجود فعلى ما تقدم صريح في ان كلامه السابق عليه في عدم الفرق معنى بين
القضيتين المذكورتين من جهة المحمول مع قطع النظر عن حال الموضوع فالجواب
عنه ببيان الفرق المعنوي بينهما من جهة المحمول بانه في محمول احديهما اشارة
الى حكم معقول دون محمول الاخرى يجدي نفعا قوله لكن المقصود من اثبات
هذه القضية الخ قلنا سلمنا ذلك لكن كلام المنكر ليس في هذا المقام على
ما نبهت عليه آنفا فرد الجواب المذكور من هذه الجهة خارج عن القانون كما

كما لا يخفى الثاني ان قوله اذ ذاك التفاوت انما هو في الملاحظة لما قرره ذلك الفاضل
في بحث بديهة تصور الوجود من ان التفاوت بالاجمال والتفصيل يمنع ذلك
الترادف اذ موجب كون هذا التفاوت في الملاحظة فقط دون المعنى ان لا يكون
مانعا عن الترادف الثالث ان التعليل المذكور على تقدير تمامه لا يجدي لان عدم
التفاوت في نفس المعنى حاصل بين مفهوم من ومفهوم الابتداء ومع ذلك بينهما
بون بعيد من جهة الحكم حيث يصح الحكم على احدهما دون الآخر فلم لا يجوز ان يكون
الحال فيما نحن فيه مثل ذلك بان يكون القضيتان المذكورتان متحدتان في نفس الحكم
ومع ذلك يكون بينهما بون بعيد من جهة المحكوم عليه احدهما وجوده دون الآخر
ثم قال ذلك الفاضل بل نقول المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له كلية لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق
ليس شيئا من الاشياء اصلا والمجهول الذي يعتبرونه لا محالة شيء ذهني فيلحق المعدوم
المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب فموجود اما في الاعيان واما في
الذهن وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية موجودا
لا لان نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن الايجاب يقتضي ذلك سواء كان
نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد تبين
ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك
الى هنا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله كيف لا والمعدوم المطلق الخ لا يجدي
في تمام التقريب لان الثابت به لزوم الوجود للموضوع عند كل حكم ايجابي والمدعى
توقف كل حكم ايجابي على وجود الموضوع وهذا اخص منه وثبوت الاعم لا يستلزم
ثبوت الاخص واما ثانيا فلانه ان اراد انه قد تبين مما نقله ان الربط الثبوتي
يقتضي في الواقع ثبوت الموضوع بلا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك فلا نسلم اذ ليس
في الكلام المنقول عن الشيخ ما يدل على ذلك بل هو تقرير لهذا الدعوى بعبارة
مفصلة وان اراد انه قد تبين منه ان الربط الثبوتي يقتضي في زعم الشيخ ثبوت
الموضوع بلا مدخل لخصوصية المحمول فيه فمسلم ولكنه لا يجدي نفعا من جهة ان
المسئلة عقلية والمقام مقام تحقيق لا تقليد والشيخ ليس ممن يصيب في كل مسئلة
كيف وكتابه المسمى بالنقض مملو بالحشو والخطأ كما لا يخفى على من تأمل فيه وانصف
وبالتجنب عن التعسف اتصف ثم قال الفاضل المذكور والحق عندي ان المساواة

بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود
الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر
اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس
الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول
آنفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم بل على
ان الوجود الذي تقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات
متشاركة في ذلك الوجود هذا كلامه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا صحة للمقدمة
القائلة ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق لان من المفهومات
ما لا استقلال له فلا يوجد فيه الصلاحية لان يحكم عليه بحكم ايجابي وقد حقق الفاضل
الشريف هذه المسئلة في مواضع من كتبه الثاني ان موجب تلك المقدمة ان لا يكون
بين الموجود في الذهن والموجود في نفس الامر عموم من وجه اذ حينئذ يكون لكل
ما له وجود في الذهن وجود في نفس الامر وهذا خلاف ما عليه الجمهور والفاضل
المذكور ايضا غير مخالف لهم فيه الثالث انه ان اراد بالمفهوم ما يقابل الماصدق
فلمنا ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر ولا يجدي اذ لا يلزم من وجود
جميع المفهومات وجود جميع ما صدق عليه كل مفهوم فيه فيجوز ان لا يوجد بعض
ما صدق عليه بعض المفهومات فيه ويكون ذلك البعض مادة الافتراق بين القضيتين
المذكورتين وان اراد به ما يعم الماصدق على ان يكون معنى المفهوم ما من شأنه
ان يكون معلوما ولو بوجه ما فلا نسلم ان جميع المفهومات بهذا المعنى موجودة
في نفس الامر فان من الماصدقات الفرضية ما لا وجود له في نفس الامر بل لا امكان
لان يوجد فيه كالذي يقتضي ذاته وجوده وعدمه معا وانما قلنا لا يمكن وجوده
فيه ضرورة ان وجوده فيه يستلزم اجتماع النقيضين في الواقع واللازم باطل
فكذا الملزوم فان قلت اذا لم يكن وجوده في نفس الامر فكيف يصدق الحكم
عليه قلت اما صدق الحكم السلبي والذي يؤول اليه فلا اشكال فيه واما صدق
الحكم الايجابي الذي لا يؤول الى الحكم السلبي فثبوته في معرض المنع فتأمل
رجحه الرابع ان المساواة بينهما بحسب الواقع يستدعي ان لا يقتضي سالبة المحمول الى
وجود الموضوع في الخارج لعدم اقتضاء موجبها اياه وسوالبه الخارجية
فان تحققها بدون وجود الموضوع في الخارج يستلزم تحقق مساويها ايضا

يدونه ولا فرق بين الخارجية والذهنية في اقتضاء وجود الموضوع فيما نسب
اليه القضية وعدم اقتضائه فيه والذهنية ان اقتضت وجود الموضوع في الذهن
لابد ان يقتضي الخارجية ايضا وجود الموضوع في الخارج وان لم يقتض الخارجية وجود
الموضوع في الخارج لابد ان لا يقتضي الذهنية ايضا وجود الموضوع في الذهن
ولما ثبت ان سالبة المحمول الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج فقد ثبت
ان سالبة المحمول الذهنية ايضا لا يقتضي وجود الموضوع في الذهن فثبت ان سالبة
المحمول مطلق لا يقتضي وجود الموضوع بحكم المساواة المذكورة فالقول بان ذلك
لا يدل على ان بعض الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع ناش عن قصور التامل وقلة
التدبر الذي هو ان بيانه المذكور قاصر عن المطلوب لان الظاهر منه ان المساواة
بين الذهنيتين لا تدل على ان سالبة المحمول الذهنية لا يستدعي وجود الموضوع
في الذهن واما ان المساواة بين الخارجيتين لا تدل على ان سالبة المحمول الخارجية
لا تستدعي وجود الموضوع في الخارج فما ذكر ساكت عنه فلم يثبت به ان المساواة
بينهما مطلق لا تدل على ان بعض الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع كما هو المطلوب
قال الفاضل المذكور فان قلت لا شك انه لا يصدق اللاشئ واللاممكن بالامكان
العام على شئ بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشئ لا ممكن بالامكان العام فلا وجود
الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم كحكمهم نقيض المتساويين متساويين و
وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي
حداهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا يستدعي وجود الموضوع
قلت القضية المذكورة تصدق حقيقية على ما ذكر وهو في المجهول المطلق اعني كلما
يوجد لكان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما
لا يخفى على المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء
تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا
الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة
على هذا الغرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه
لا حاجة في دفع النقوض الى استثناء شئ من الموجبات من الحكم باقتضائها وجود
الموضوع اصلا مع انه تحكم كما تر فاحفظ بهذا التحقيق فانه بذلك حقيق الى هنا
كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله القضية المذكورة تصدق حقيقية غير مسلم

كيف

كيف والقوم اعتبروا في القضية الحقيقية امكان الوجود لموضوعها اذ لولا ذلك لما
صدقت الكلية الحقيقية على ما قرر في موضعه ولا خفاء في ان افراد اللاشئ غير ممكن
الوجود واما ثانيا فلان مقدم المتصلة الشرطية القائلة كلما لو وجد لكان لا شيئا
فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا مما لا صحة له ضرورة ان الشئية لا ينفك عن الوجود
ففرض اللاشئية على تقدير الوجود من قبيل فرض الممتنع وقد تقرر عندهم ان
الممتنع على تقديره وقوعه يجوز ان يستلزم ممتنعا اخر فيجوز ان يكون الواقع
على تقدير وقوع المقدم المذكور نقيض التالي المزبور لا عينه فلا علم بصدق
القضية المذكورة وبالجملة فما ذكر في هذا المقام بمعزل عن مظنة التحقيق ثم انه
اتضح من القيل والقال ان في اصل المقال وهو ان يكون في المساواة بين القضيتين
المذكورتين دلالة على ان سالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع شئ
خفاء فلا وجه لاكتفائهم ببيان الحكم الاول عن بيان الحكم الثاني وهذا ما
وعدناه فيما سبق بقي هاهنا دقيقة لا بد من التنبيه عليها وهي انه اذا كان في
المحمولات ما لا يقتضي وجود الموضوع كالمحمولات السلبية على راي المتاخرين
يكون مطلق المحمول على اربعة اقسام احدها ما يستدعي وجود الموضوع في
الخارج بخصوصه كالعوارض الخارجية وثانيها ما يستدعي وجوده في الذهن
بخصوصه كالعوارض الذهنية وثالثها ما يستدعي وجوده في الجملة اعم من ان
يكون في الخارج او في الذهن كالعوارض اللازمة للماهية من حيث هي ورابعها
ما لا يستدعي وجوده اصلا لا في الخارج ولا في الذهن كالمحمولات السلبية فان
قلت يلزم ح بطلان ما تقرر عندهم من انحصار الاقسام المذكورة في الثلثة
وهي لازم الماهية ولازم الوجود الخارجي ولازم الوجود الذهني قلت لا
لان مقسم تلك الاقسام المحمول الثبوتي ولذلك عبروا عنه بالعارض فان المتبادر
من العرض المعتبر القيام به وهو من خواص الثبوتي ومقسم الاقسام التي ذكرنا ها
مطلق المحمول ثبوتيا كان او سلبيا فلا منافاة بين عدم انحصار تقسيمنا في الثلثة
المذكورة وانحصار تقسيمهم فيها حتى يلزم صحة احدهما بطلان الاخر ومن
غفل عن هذا قال معترضا على ما قاله المتاخرون من ان سالبة المحمول لا
يستدعي وجود الموضوع انهم قسموا العوارض الى ثلثة اقسام قسم يلحق
الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين اذ لا مدخل

لها فى ذلك اللحوق بل لمطلق الوجود وقسم آخر يلحق الوجود اى الهوية
الخارجية وقسم آخر يلحق المهية باعتبار وجودها فى الذهن فلو لم يكن ثبوت
السلوب العارضة لموضوعاتها مقتضيا لثبوت تلك الموضوعات لخرج مثل تلك
العوارض عن تلك الاقسام وبطل حصر الاقسام فيما ذكر الا ان يقيد المقسم
بقيد الثبوتية لكن هذا التقييد مع كونه خلاف الظاهر لا يناسب الغرض من
الفن فان هذا التقسيم كما وقع فى كتب الحكمة وقع ايضا فى كتب الميزان
ولا شك ان هذا التخصيص لا يناسب هذا الفن هذا كلامه وقد نبهت آنفا ان
المقسم هو العارض للغير بمعنى القايم به وارادة القيام من العروض ليست
خلاف الظاهر فوصف الثبوت من لوازم المقسم لا من تخصصاته وجعل المقسم
امرا خاصا دون امر عام ليس من قبيل التخصيص لقواعد حتى لا يناسب الفن
الذى ذكر فى كتبه ذلك التقسيم   اى رابع المقدمات المذكورة ان القضية
الحقيقية هى التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا
سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا
توجب صدقها موجبة كلية عدم انحصار الوجود فى نفس الامر فى الوجود
الخارجى ضرورة ان صدق الايجاب الحملى بثبوت المحمول للموضوع واذا لم
للشئ ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شئ لآخر يتوقف على ثبوت
الآخر فى نفسه فثبت ان صدق القضية الحقيقية موجبة كلية لتضمنها صدق
الحكم الايجابى على ما ليس بموجود فى الخارج يستدعى عدم انحصار الوجود
فى نفس الامر فى الوجود فى الخارج واما صدق موجبتها مطلقا اى من غير قيد
الكلية فلا يستدعى ما ذكر لان صدق الايجاب الحملى جزئيا يكفى فيه ثبوت
المحمول لبعض افراد الموضوع فلا يتضمن صدقها ح صدق الحكم الايجابى على
ما ليس بموجود فى الخارج حتى يلزم ما ذكر لا يقال على تقدير انحصار الوجود
فى نفس الامر فى الوجود فى الخارج لا يلزم كذب الموجبة الحقيقية الكلية لان
معناها على ما علم من التفسير المذكور الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر
وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له فى نفس الامر
فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو
فرد له فى نفس الامر غاية ما فى الباب يلزم ان يكون الحقيقية مساوية

للخارجية

للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الغير
الخارجية لكان كما ذكرتم لكن ليس كذلك كيف ولو كان كذلك لم يصدق فيما ليس له
فرد خارجى لانا نقول ليس المعنى المفهوم من التفسير المذكور ذلك الامر المجمل بل
الامر المفصل وهو الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد
موجودا فى الخارج اولا وعلى تقدير اعتبار القيد الاخير الذى بنى ما ذكر على
الغفول عنه يتم الملازمة المذكورة بلا ريبة لا يقال اذا كان العنوان فى الحقيقة
مما لا يصدق بالفعل الا على الافراد الخارجية لا يتحقق القيد المذكور لانا نقول
بل يتحقق ح ايضا لان الحكم فى تلك الصورة وان كان مقصورا على الافراد الخارجية
لكن ليس الحكم عليها لانها افراد خارجية بل لانها افراد نفس امرية حتى لو لم يوجد
فى الخارج ووجدت فى مظهر آخر لنفس الامر لكان الحكم المذكور على حاله نعم
اذا كان العنوان مما يمتنع صدقه على غير الفرد الخارجى لا يتحقق القيد المذكور
الا ان القضية ح لا يحتمل ان يكون حقيقية بل يتعين كونها خارجية وبهذا
اندفع ما قيل لا نم صحة الملازمة المذكورة لجواز ان لا يكون لعنوان ما
فرد غير خارجى بل ينحصر افراده فى الامر الخارجى كمفهوم الواجب بالذات ومفهوم
الوجود الخارجى فانهما لا يصدقان بالفعل بل لا يمكن صدقهما الا على الامر الخارجى
وح يتحقق القضية الحقيقية موجبة كلية واذ قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه
من المقدمات فلنشرع فى اصل المقصود من وضع هذه الرسالة فنقول
لا شبهة فى ان للنار مثلا وجودا به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من
الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا
واصيلا هذا مما لا نزاع فيه بين ارباب النظر وانما خصصنا عدم النزاع فيه
بارباب النظر اذ فيه نزاع لاصحاب الكشف على ما قررناه فى بعض رسائلنا من
ولم يذكر ذلك القيد فكانه اعتمد على قرينة المقام وكون الكلام على اصل
اهل النظر من ارباب الحكمة وانما النزاع فى ان لها سوى الوجود المذكور
وجودا آخر ولا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار فان الحكماء اثبتوه
وعامة المتكلمين انكروه ومنهم الامام على ما ذكره الكاتبى فى شرح الملخص
وانما قلنا تلك الاحكام والآثار لان الوجود الذهنى ايضا يترتب به على
النار احكام وآثار الا انهما ليسا من جنس ما يترتب عليها بالوجود الخارجى

من الآثار المحسوسة والاحكام المشاهدة كالاضاءة والاحراق ومن لم يتنبه لهذا المطلق في توجيه ماذكر حيث قال تصور الوجود الخارجي بديهي وماذكره تنبيه فلا يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ماهو مبدأ الآثار ومصدر الاحكام الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور والا لم دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الذهنية الى هنا كلامه على ان ماذكرته لا يجدي نفعا لان المقام مقام تعيين المراد من الوجود الخارجي والوجود الذهني لمكان الاشتباه فيهما بناء على انهما كثيرا ما يستعملان في معنيين آخرين غير المعنيين المرادين ههنا على ما نبهت عليه في المقدمة الاولى فالحاجة ماسة الى ذكر التميز بينهما على المعنيين المرادين ههنا فلا بد ان يكون القيد المذكور صالحا للتميز بينهما وبما قررناه من الملحظ في تعيين ماهو المراد من الوجودين في هذا المقام تبين ان بديهية تصورهما لا تكفي في تمام المراد وان الجواب بالتمسك بتلك المقدمة لا يشفي في دفع الايراد نعم لو قيل على اختيار الشق الاول من الترديد المذكور ان المراد من الآثار الخارجي ما ينسب الى الخارج لا ما يوجد فيه فالماخوذ في القيد المميز مفهوم الخارجي لا مفهوم الوجود الخارجي والاول اعم من الثاني فلا دور لم يكن بعيدا وقد اجيب عن الايرادين المذكورين بوجهين آخرين احدهما ان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى انتساعها لها في الخارج عن الذهن ولا يعتبر فيه الوجود فلا دور والآخر ان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا يكون فاعلا والمناقشة في الجواب الاول بان يقال الخارج عن الذهن معرفته موقوفة على معرفة الذهن ليست بشيء لان الذهن بمعنى القوة المدركة معلوم مسلم عند الفريقين انما الاشتباه في الوجود الذهني بمعنى حصول الاشياء بانفسها في القوة المذكورة فلا شيء في توقف الثاني على الاول نعم يتجه عليه ان يقال ان مرجعه الى ما ذكر قبله فلا حاجة في تشبيه الى بيان معنى ترتب الآثار بقوله بمعنى انتساعها لها واما الجواب الثاني فقد رد بان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعليته لامر موجود في الخارج محل كلمة مردود لان مراد المجيب من الفعل ما سوى مقولات العرض والاضافة

في ان الفعل بهذا المعنى من خواص الوجود الخارجي فدارت الرد المذكور على النعم لا على المفهوم قد وقع هذه الكلمات في البين استطرادا فلنرجع الى ما كنا فيه اعلم ان الموجود في الذهن عند المثبتين للوجود الذهني انما هي الماهيات التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال صاحب المحاكمات الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف بعد تقرير ما ذكر فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما تطلع عليه فلا عبرة لما قيل منا ان تحريره عسير جدا انتهى كلامه القايل بعسر التحرير هو الفاضل السمرقندي فانه قال في شرحه للصحايف وتعيين محل النزاع عسير لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارجي بعينه في الذهن فذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين بل صرحوا بامتناعه كما ذكر في كتاب الاشارات وغيره وان كان في حصول صورته في نفسه كيف ما كان فذلك انكاره امر ضروري اذ كل احد يجد في نفسه وجدانا ضروريا انه يحصل عند ذهنه صور الاشياء والانكار امر وجداني بالنسبة الى كل واحد مما لا يرتضيه العاقل وان كان نزاعهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي مر ذكره فله وجه اذ جاز لعاقل ان يشك فيه لكن لا خفاء في ان الحق ماذكر الى هنا كلامه فان قلت لما كان الوجه الثالث صالحا لان يكون محلا للنزاع بين الفريقين فما معنى العسر في تحريره قلت العسر فيه من جهة ان بعض ادلة المنكرين لا يناسبه ولولا ذلك قالوا في تقريره لو وجدت الماهية في الذهن والذهن موجود في الخارج يلزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج فيلزم وجود الممتنعات وساير المعدومات في الخارج فان تمشيته على تقدير ان يكون الخلاف في الوجه الاول دون الثالث وكفى ذلك منشأ للعسر في تحرير محل الخلاف ومن هنا تبين ان دعوى تحريره موافقا لكلام الفريقين بحيث لا مرية فيه ناش من قصور التامل وقلة التدبر وزعم الحاشي ان منشأ النزاع في الوجود الذهني الاختلاف في تفسير العلم فانه لما كان عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة يتحقق بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية قايمة بذات العالم

موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه وليس الامر كما زعموه فان القول
بالوجود الذهني لحقايق الاشياء وراء القول بان حقيقة العلم حصول صورة المعلوم
في الذهن فان موجب القول الثاني المطابقة بين الصورة وذي الصورة لا الاتحاد
في تمام الحقيقة بين الصورة وذي الصورة وانكره الاخرى وموجب القول الاول
الاتحاد في تمام الحقيقة بين الوجود في الذهن والموجود في الخارج ان كان الموجود
في الذهن من الاعيان فالاتحاد فيه بين الموجود في الذهن والذي نسب اليه
هذا الوجود من المفهومات ان لم يكن الموجود في الذهن منها فاين التلازم بين
القولين المذكورين وقد بينا فيما سبق من المقدمات ان الوجود الذهني يعم
الحصول في المبادي العالية وان علمهم حضوري لا لحصول الصورة في العالم
فافترق القول بالوجود الذهني عن القول بحصول صورة المعلوم في ذهن العالم
افتراقا بينا احتج المثبتون للوجود الذهني بوجوه منها انا لا نعلم قطعا بصدق
الاحكام الايجابية على ما لا وجود له في الخارج بمحمولات ثبوتية اي التي لا تشتمل
على حرف السلب ككونه محكوما عليه بالامكان العام وملزوما او لازما
لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من اجتماع النقيضين
وكونه متعقلا الى غير ذلك من المحمولات الايجابية الصادقة في نفس الامر
وذلك يستدعي ثبوتها ضرورة ان صدق تلك الاحكام يستدعي ثبوت الاوصاف
المذكورة لموصوفاتها في نفس الامر وثبوت الوصف الثبوتي لموصوف في نفس
الامر فرع ثبوت الموصوف فيه فلا بد لموصوفات تلك الاوصاف من ثبوت
في نفس الامر واذ ليس ثبوتها في الخارج فهو في الذهن فثبت المط لا يقال
ينتقض ما ذكرتم بصدق الحكم بالمحمول الثبوتي على ما صدق عليه مفهوم المعدوم
المطلق اي الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لانا نقول ثبت الوهن
ثم نقش فان مبنى انتقاض الدليل المذكور بما ذكر على صدق الحكم الايجابي
بمحمول ثبوتي على ما لا وجود له اصلا وذلك غير مسلم بل نقول انه بطل بحكم المقدمة
الضرورية القايلة ان ثبوت وصف ثبوتي لموصوف في نفس الامر فرع ثبوت
الموصوف فيه فما ذكر في معرض النقض مصادف في الحقيقة لتلك المقدمة
الضرورية فلا يستحق الجواب وبتقريرنا الدليل المذكور ظهر ما في تقرير القوم
اياه من الاستدراك حيث ذكروا فيه تصورنا ما لا وجود له في الخارج

وحكمنا

وحكمنا عليه باحكام ثبوتية صادقة وقد عرفت ان مبنى الاستدلال على الوجه
المذكور على علمنا بصدق تلك الاحكام ولا دخل فيه لتصديقنا بها وتصورنا
لاطرافها وتبين اندفاع ما قيل من انه ان اريد بالثبوتية الثابتة في الخارج
فلا نم صدقها على ما لا وجود لها في الخارج كيف ولو ثبت ذلك لزم كون المحكوم
عليه موجودا في الخارج وهو خلاف المفروض وايضا لا يتم التقريب اذ ح
لا حاجة الى الوجود الذهني وان اريد بها الثابتة في الذهن او الثابتة في
احدهما كان ذلك مصادرة على المط ومن قصر في الترديد على ذلك القسمين الاولين
من الاقسام الثلثة المذكورة فقد قصر في تقرير الايراد كما لا يخفى على ذوي
الرشاد وانما قلنا في تقرير ما ذكر كيف ولو ثبت ذلك ولم نقل كما قاله
ذلك المعترض كيف ولو سلم الخ لان مداد لزوم ما ذكر من لزوم المحكوم عليه موجودا
في الخارج على ثبوت ما ذكر لا على تسليمه اذ تسليم الشيء قد يوجد بدون ثبوته
وذلك ظ وما قيل من انه ان اريد انها ثابتة في الخارج للموضوع المذكور
فلا نم كيف ولو صح ذلك لكان الموضوع موجودا في الخارج وان اريد انها
ثابتة له في الذهن او في احدهما كان ذلك فرعا لوجود الموضوع في الذهن
فيكون مصادرة على المط اما وجه اندفاع الاول فلانا فسرنا المراد من
الثبوتية فلم يبق مجال الايراد وقد عرفت في المقدمة الثالثة فايدة تقييد المحمول
بذلك القيد واما وجه اندفاع الثاني فلانا عينا ان المراد انها ثابتة في
نفس الامر وبينا ان ذلك موجب صدق الحكم الايجابي وفايدة تقييد الحكم
بالايجابي قد مر بيانها في المقدمة الثالثة فتذكر ومعنى كون الثبوت في نفس
الامر عدم توقفه على اعتبار معتبر وفرض فارض فلا يعود الترديد المذكور
فيه فان قلت اليس الثبوت في نفس الامر بالمعنى المذكور منحصرا بالوجود في الخارج
والوجود في الذهن فللترديد المذكور مجال العود فيه قلت نعم انه منحصر
فيهما لكن لا يلزم منه ان يجب علينا تعيين واحد منهما بالارادة حتى يلزم
احد المحذورين واعترض على الدليل المذكور الامام الرازي بمنع صدق الحكم
الايجابي على ما لا وجود له في الخارج بمحمول ثبوتي بل كلما يصدق عليه الحكم
المذكور فله وجود غايب عنا وذلك المحكوم عليه اما قايم بنفسه كما يقوله
افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق

انه ابدى وما استدل به ارسطو على بطلان هذا الراى غير صحيح فيكون الاحتمال ل
قايما فبطل ما ذكرتموه من الدليل وسنفرغ باذن الله تعالى لتحقيق ما نقل عن
افلاطن فى هذا المقام قال الفاضل الشريف فى شرحه للمواقف ولو حمل قول
افلاطن ههنا على ما نقل عنه من ان صور المعلومات الله تعالى قايمة بذواتها لجاز
ان يكون فى مظان الذهن وقد نبهت فى المقدمة الثانية على ان الوجود الذهنى
لا بطريق القيام وانما يكون مناسبا لما نحن فيه ان لو كان فيه على تحقق وجودها
فى الخارج او قايم بغيره كما يقوله الحكماء فان صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم
فى العقل الفعال لا لانه عندهم مبدا الحوادث فى عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم
صورها بوجه كما توهمه الفاضل الشريف لانه منظور فيه اما اولا فلان العقل
الفعال مبدا الحوادث فى عالمنا هذا خلاف مذهب المحققين من الحكماء على ما صرح
به الفاضل الطوسى حيث قال فى شرح الاشارات بعد التفصيل المشبع فى كيفية
صدور العقول والاجرام الفلكية ونفوسها عن المبدا وانما اطنبنا الكلام
فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه
المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة
الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول
ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة شبه المواخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه
كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن
ذلك منهم منافيا لما اسسوا وبنوا اساسا يلهم عليه الى هنا كلامه واما ثانيا فلان
التعليل المذكور على تقديره تمامه قاصر عن المط لان موجبه ارتسام صور
الحوادث فى العقل الفعال والمدعى ارتسام صور جميع المفهومات فيه واما
ثالثا فلانه مبنى تفريع قوله فلا بد ان يرتسم فيه صورها بوجه على ان صورة
الصادر لا بد ان يرتسم فى المصدر ولا صحة لذلك المبنى اذ يلزم ح ان يرتسم
صورة العقل الاول فى ذات البارى تعالى عن ذلك علوا كبيرا واللازم فاسد
بالاتفاق بل لانه عندهم خزانة للنفوس الناطقة الانسانية وموجب ذلك

ان يكون صور المفهومات كلها مرتسمة فيه والجواب عنه على ما ذكر فى المواقف
وشرحه ان المرتسم فى العقل الفعال ان كانت الهويات لزم تحقق الهوية الممتنع
فى الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كانت الصور والماهيات الكلية فهو
المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التى هى الماهيات
الكلية هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترع الذهن
تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز فى ذهننا او لاحظها من موضع
آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز فيه ولا يذهب عليك بان ابطال
هذا الاحتمال وهو ان يكون المرتسم فى العقل الفعال الهويات متضمن لابطال الاحتمال
الآخر الذى بناه على ما نقل عن افلاطن فلذلك لم يذكر ابطاله مستقلا والفاضل
الشريف لعدم تنبهه لذلك قال فى شرحه للمواقف وانما لم يتعرض لقيامها
بنفسها لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المحكوم عليها اذا كانت
ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصلى لا قايمة بنفسها ولا
بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة
او آلاتها من القوى البدنية او مجرد آخر غيرها وبوسائط اى من الوجوه التى
استدل بها المثبتون للوجود الذهنى على مذهبهم هو ان يقال من المفهومات
ما هو كلى وكل موجود فى الخارج فهو متشخص وهذا استدلال بثبوت نفس
المفهوم الكلى مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض على تحقق الوجود
الذهنى وتفصيله ان من المفهومات التى ليست من مخترعات العقل ما هو كلى كمفهوم
الانسان والحيوان وغير ذلك فلا بد له من تقرر وثبوت فى نفس الامر وليس ذلك
الثبوت فى الخارج لان كل موجود فى الخارج متشخص متعين فى حد ذاته بحيث يمتنع
فرض اشتراكه فتعين ثبوته فى مظهر آخر غير الخارج فثبت المط وبهذا التقرير تبين
انه لا حاجة فى تمشية هذا الوجه الى ملاحظة ثبوت وصف الكلية لمفهوم الكلى والى
اقتضائه ثبوت موصوفها بناء على ما تقرر من ان ثبوت وصف لموصوف فرع
ثبوت الموصوف حتى يلزم رجوعه الى الوجه الاول كما توهمه الفاضل الشريف
حيث قال فى بيان المقدمة القايلة من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية
التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا ثم اعترض عليه بان
الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية

كانت ما ذكره في الاستدلال الاول فله وجه فيجعل المنشأ الاعلومة في ما ثانيا على الغير لا على المفهوم على ان الاعتراض الاول انما يرد على تقدير ان يكون الوجه المذكور على ما فهمه ان لوازم الكلية في القضية ثبوتها لموضوعها فيلزم ثبوت موضوعها فيها بمعنى عدم المنع من فرض الشركة وهو كما مر لا ثم اذ يجوز ان يراد بها معنى المطابقة للافراد المتكثرة على الوجه الذي قرره في موضوع او معنى النسبة المتشابهة الى امور كثيرة بها يحكم العقل بحملها على واحد واحد من تلك الامور على ما حقق في محله ايضا ولا خفاء في ان هذين المعنيين صفتان ثبوتيتان ثابتتان لمفهوم الكلي فيتم الاستدلال المذكور سالما عن الاعتراض الثاني وتقرير الدليل الثاني على الوجه الذي ذكرناه مسطور في شرح التجريد للسيد السمرقندي وفي مراصد المقاصد لفخر الدين الايجي فان قلت ليس يتجه على هذا الوجه ما ذكره الفاضل المذكور من ان دعوى الضرورة في كون الحقائق الكلية النفسية موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج قلت لا اذ لا نقول في تقريبه كما قاله ذلك الفاضل المحقق ان الحقائق الكلية كالانسان مثلا موجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان فحينئذ يتجه ما ذكره بل نقول كما نبهناك عليه فيما سبق ان المفهومات على نحوين احدهما تابع لاختراع العقل لا تحقق له في حد ذاته بل تحققه بمجرد فرض العقل واعتباره والآخر غير تابع له بل له تحقق في حد ذاته سواء اعتبره العقل وفرضه اولا والحقائق الكلية للاشياء من هذا القبيل واذا تقرر بموجب هذا الفرق بينه وبين الحوالاولي ان لها ثبوتا في حد نفسها فلابد لها من ثبوت في مظهر واذ ليس في الخارج كما ذكر فيما سبق فتعين انه في الذهن ولو سلم انه يتجه عليه ما ذكرت لكن لا يبطل به كونه وجها مستقلا لخلاف ما اختاره ذلك الفاضل فالصواب تقريره على الوجه الذي اخترناه ای من الوجوه التي تمسك بها المثبتون للوجود الذهني في اثبات مذهبهم انه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي على ما مر في المقدمة الرابعة التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ على تقدير عدم تحقق مظهر آخر للوجود في نفس الامر لا يصح الحكم في القضية على ما صدق

عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا الا بشرط كونه موجودا في الخارج محققا او مقدرا فلا يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع واما بطلان التالي فلان القوم يستعملونها من غير نكير وصاحب المواقف جمع بين بيان الملازمة وبيان التالي فقال فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع ای ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه فقطعا ای لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع ای التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة معدوم ای يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي ولا وجه لهذا البيان اذ حينئذ يعود هذا الوجه الى الوجه الاول على ما اعترف به نفسه حيث قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول لان حاصله ح على ما ذكره الفاضل الشارح ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية معتبرة بما ذكرنا لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع فرد موجود في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية وايضا يرد عليه ان مفهوم العدم امر سلبي وقد تقرر ان الحكم الايجابي انما يقتضي صدقه وجود الموضوع اذا كان المحمول امرا ثبوتيا ولو قيل في تقرير ما ذكره فلو لم يكن للممتنع فرد موجود في نفس الامر لم يتحقق فيه ما يصدق عليه الوصف الكلي الواقع عنوانا ولا بد من تحققه في صدق القضية لم يرد عليه ما ذكرنا اذ لا يكون خصوصية المحمول منظورا اليه لا يقال ذلك الوصف الواقع عنوانا ايضا امر سلبي فلا يتوقف صدقه على تحقق ذلك الامر في نفسه لانا نقول وصف الامتناع ليس كالعدم فانه سواء اشعر باقتضاء الذات العدم او بضرورة كيفية نسبته اليه مفهوم ثبوتي بخلاف العدم فانه رفع الوجود وسلبه بقي ههنا شيء وهو انهم صرحوا بان العدم كالوجود من المعقولات الثانية وصرحوا ايضا بان المعقولات الثانية من عوارض الماهية بشرط الوجود الذهني فيحكم هاتين المقدمتين يثبت ان المعدوم لا يصدق على الشيء الا بعد وجوده في الذهن وثبوته في الذهن فما ذكره الفاضل المذكور من ان مفهوم العدم امر سلبي لا يقتضي وجود الموضوع ليس بذاك والجواب عن الدليل الثالث على الوجه الذي قررناه سواء كان لانا نمنع بطلان

والاستعمال العموم القضية الحقيقية على المعنى المذكور مبني على ثبوت الوجود الذهني
عندهم وعدم انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود الخارجي فلا مجال للتمسك
في اثباته بذلك الاستعمال والا يلزم المصادرة على المطلوب ولكن الفاضل الشريف
الشريف غافل عن هذا حيث قال في شرح المواقف وقد يقال لولا الوجود
الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه قائمتين
اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد
التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق
عليها حكم الجملة حيث نقله بعد الرد على الوجه السابق ذكره ولم يرد عليه وهذا
الوجه ما ذكره صاحب التجريد بقوله وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت
الحقيقية الا ان الفاضل المذكور تصرف فيه بزيادة قيدي الايجاب والكلية
زاعما ان اللازم حينئذ اي على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني بطلان الحقيقية
المقيدة بهذين القيدين لا الحقيقية مطلقا ولقد اصاب في اعتبار قيد الايجاب
وذلك ولكنه اخطأ في اعتباره قيد الكلية لما نبهت عليه فيما تقدم من انه
على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني لا يتحقق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور
اصلا لانحصار صدق العنوان في نفس الامر على الافراد الخارجية قال بعض
الفضلاء في شرح التجريد في بيان الملازمة المذكورة لانه لو لم يكن الوجود
الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا
الحقيقية على ما ليس له وجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي
بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان
ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية
باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبر عند المحققين ويرد عليه
ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان
كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان
يخص الدعوى بالكلية منها فهو كما انه مخصوص بالموجبة مخصوص بالكلية حتى
يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية
الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
اولا فاذا قلت كل مثلث زواياه متساوية لقائمتين كان الحكم متناولا

لجميع

لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج
الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة
اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس موجودا
في الخارج يبطل لما بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية باطلة انتهى كلامه وانت خبير
بان مبنى ما ذكره في تقريب الاستدلال المذكور والرد عليه وتصحيحه بالتخصيص عدم
الفرق بين بطلان القضية الحقيقية وكذبها فان تمشية الكلام في المقامات الثلثة على
الثاني وعبارته الصريحة في الاول ومعنى بطلانها عدم تحقق هذا القسم من القضية
لا لان اعتبارها حينئذ خالية عن الفائدة كما ادعى بعض الاوهام بل لانه حينئذ لا يمكن اخذ الوصف
العنواني على الوجه المذكور في معناها المعتبر والخلو عن الفائدة فرع امكان اعتبارها
ثم ان الفاضل المذكور لم يرد ان موجب قوله فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما
هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا ان يكون الحكم
في الحقيقية الجزئية على بعض ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج اولا وعلى تقدير ان لا يكون الوجود الذهني يبطل هذا الحكم ايضا لمثل
ما ذكره في الايراد المذكور عدم الفرق بين الجزئية الحقيقية والجزئية الخارجية وعلى
تقدير القول بتحقق هذا القسم من القضية لا بد من الفرق بينهما ثم قال الفاضل المذكور
او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية انه من القضايا ما يعلم انه صادق ويلزم على ذلك
التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن
لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ولا يذهب عليك ان تقريب الاستدلال
على هذا الوجه صحيح في عدم الفرق بين بطلان تلك القضية على المعنى المذكور آنفا وعدم
صدقها والفرق ظاهر على ما نبهت عليه آنفا ثم قال اعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة
الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما
صادقة فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
وسيرد في ثبوت العدم زيادة كلام في هذا المقام انتهى وقد عرفت ان ما ذكره من رجوع
هذا الدليل الى الدليل المشهور على تقدير تمشية الكلام على لزوم عدم صدق القضية الحقيقية
واما على تقدير تمشيته على لزوم بطلانها بالمعنى المذكور آنفا فلا يلزم المحذور المذكور
نعم يتجه منع بطلان التالي على الوجه الذي قررناه فيما سبق فتذكر والكلام الذي وقع
هذا لو تم ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لآخر وان ثبوت شيء للشيء فرع ثبوت

جلال

المثبت له لا ينفع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع ٤
النقيضين محال وشريك الباري تعالى ممتنع ولو لم يوجد ذهن وقوة مدركة
فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري تعالى على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثالثة يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا
فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بطابقتها للنسبة
الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع
فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما
مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك
الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان
صور جميع الكاينات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه بط
قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق
وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام
صور الكاينات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان
كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه
من السلب والايجاب ومن له بذلك العلم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال
موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم الحسن كلامه ولا يخفى ما
فيه من وجوه الخلل والفساد وعلى من جبل طبعه بالسلامة والسداد ومنها ان
العلم القطعي باجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن
ولا قوة مدركة لا يدل على ثبوت الاستحالة لهما على تقدير عدم ذهن وقوة مدركة
حتى يلزم ان يكون ثبوتهما لهما في الخارج اذ يجوز ان لا يكون العلم المذكور مطابقا
للواقع فان كونه قطعيا لا يقتضي مطابقته للواقع انما المقتضي لها كونه يقينيا
وهو غير مسلم فان المراد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية مطلقا وعلى
تقدير انتفائها لا يتحقق شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق فلا يتحقق اتصاف
جنه شيء من الاشياء اصلا ومنها انا سلمنا ان صدق الاحكام بطابقتها للنسبة الخارجية
لكن المراد بالخارج ههنا خارج المدرك ولا يلزم خروجه عن جميع القوى المدركة

ومنها

ومنها انه قال فان صور جميع الكاينات ولكان صحة ان يقول فان صور جميع
المفهومات والفرق بينهما واضح ومنها ان قوله لان كل واحد من العقلاء الخ
منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه من قبيل ان يقال كون المشار اليه
بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور
الجوهر المجرد اصلا مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين ويقال كون الزمان
مقدار حركة الفلك بط لان كل واحد يفهم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره
الفلك فضلا عن تصور حركته ومقدارها الى غير ذلك من النظاير التي لا يخفى شناعتها عنا
على من له ادنى تميز واما الثاني فلان اللازم للمقدمة المذكورة ان يتصور العقل
الفعال من حيث انه امر يعتبر في صحة الحكم مطابقته لما فيه ولا يلزم ان يتصور
بكنهه ولا بكونه عقلا فعالا ولا ان يتصور كيفية حصول الحكم فيه وكيفية المطابقة
بينهما ومن قال في تقرير هذا النقض قوله مع انه لم يتصور العقل الفعال تم
فانه قد يتصور بهذا الوجه وسواء الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم
يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكاينات ثم يدل البرهان على ان
المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان
وغيرهما من المطالب الحكمية لم يصب في قوله ومطابق الصوادق لان مطابقها ما فيه
من الصور لا نفسه ولم يحسن في قوله ثم يدل البرهان فان صحته ان يقول الى ان
يدل البرهان الخ ومنها انه قال فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكاينات
فيه ولا يذهب عليك انه لا دخل هنا لارتسام صور الكاينات فيه انما الدخل
لارتسام صور الاحكام فيه فصحته ان يقول وارتسام صور الاحكام ومنها ان قوله
لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد حتى يعلم الخ مم فان اللازم ح ان لا يصيب احد
في حكمه بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من الايجاب والسلب
لا ان لا يحكم بها حتى يعلم ذلك والفرق بين اللازمين واضح ومنها ان قوله ومن له
ذلك منظور فيه لان مظنة الصعوبة العلم بكيفية العلم المذكور لا نفسه وذلك لانه
لا بعد في حصول العلم بما في العقل الفعال انما البعد في العلم بان ذلك العلم
علم بما في العقل الفعال والقايل المذكور لم يفرق بينهما فقال ما قال ثم ان الذي
ذكره بقوله اللهم الا ان يقال جواب قوي عما اورده فلا وجه لتضعيفه على طريق
التحكم واما ما قيل قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج مم وانما يلزم ذلك لو كان

التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوة
المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده
كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في
استحالته فنقول ثم بان ما اشتهر فيما بينهم من ان المحال جاز ان يستلزم المحال ليس كليا
جاريا في جميع الصور بل مشروط بان لا يتضمن لابطال الملازمة البينة ولذلك
نجزم بصدق بعض القضايا الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق كقولنا ان
كان الانسان حمارا كان ناطقا وقولنا ان كانت الثلثة زوجا انقسمت الى
المتساويين ولولا ذلك الاشتراط بل كان الاستلزام المذكور على اطلاقه جائزا
عند العقل لكان ذلك التجويز منه قادحا في الجزم المذكور ولا خفاء في ان استلزام
المحال المذكور وهو عدم جميع القوى المدركة ثبوت الممتنع في القوة المدركة من
قبيل ما يتضمن ابطال الملازمة البينة لان عدم ثبوت شيء ممتنعا كان او غيره في
القوة المدركة لازم لعدم القوى المدركة بالمرة لزوما بينا فلا يجوز له عند العقل
الصحيح بحكم الشرط المذكور آنفا فان قلت ابن يخلف اللازم في بعض البراهين
الخلفية على تقدير عدم المدعى عينه قلت ذلك وهم سبق الى فهم كثير من الفضلاء منهم
الفاضل الشريف على ما صرح به في بحث حدوث الاجسام من الحواشي التي علقها على
شرح التجريد فان اللازم في مظان ذلك الوهم احد المحذورين او المحذورات بعينه
ولكن لما كان واحد منها عين المدعى امكن لهم وضعه موضع اللازم المعين بابطال
غيره اظهارا لكمال الفساد في الملزوم وقد اوضحنا ذلك في تقرير البرهان الخلق
على قدم العالم من طرف الحكماء فيما علقنا على تهافت الفلاسفة والحال في البرهان
الخلقي على استحالة عدم الزمان بعد وجوده او قبله ايضا كذلك فان اللازم
احد امور واحدها الزمان لا وجود الزمان بعينه كما لا يخفى على من تامل فيه ومن
ههنا تبين فساد قوله كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما تقرر
في موضعه فان المقرر في موضعه ما حققنا لا ما توهمه غافلا عن ما يحتمله تحقيقه
بينا آنفا وسامحاتهم في مثال هذا صارت منشأ لما اشتهر فيما بينهم ان المحال
جاز ان يستلزم المحال وان كان نقيضه ثم قال ذلك الفاضل بل نقول لو صحت تانك
المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يجوز ان
يثبت امر لامر لانه لو ثبت امثلا ا ب لثبت ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي

اعني ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حاكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت
الاول لحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى
يترتب ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية
وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس
الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة فبحكم
المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت الثابت على هذا التقدير وننقل الكلام
الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في
خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات
الصانع تعالى ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت
المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى
الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل من ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع
هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون ثبوت امر لامر وتحققه له وان ذلك بحسب
العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني هذا كلامه اراد بثبوت ثبوت ب ثبوت
ثبوته له لا ثبوت ثبوته في نفسه حتى يتجه ان يقال لا يلزم من انتفاء ثبوت ب
انتفاء ب حتى يلزم انتفاء ا عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه
ثابتا لغيره وهو ب كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة في نفسها
ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا
انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت
له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت ا لـ ب لكان ب ثابتا لحكم المقدمة
الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب اي له لا في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا
الا ذلك لحكم المقدمة الاولى وذلك لحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع
هذه القضية التي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه ثم لا معنى لذلك الا
ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول لحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت
الثاني ثابتا لحكم المقدمة الثانية وهذا فظهر ان التسلسل في الثبوتات الثابتة
في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات بما هو سابق عليه مثلا في المرتبة الاولى
ثبوت ب في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت
في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب فاندفع الايراد وظهر المراد وفيه بحث

من وجوه احدها انه لا دخل للمقدمة الاولى في ثبوت انه لا معنى لكون ثابتاء
الا ثبوت ب له ضرورة ان الموصوف بشيء لا يكون موصوفا به الا بثبوت ذلك
الشيء له سواء كان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لآخر اولا فالمقدمة الاولى
اجنبية في هذا المقام لا تأثير لها في تتمة الكلام نعم لو قيل لا يجوز ان يكون معنى
الايجاب الحكم بثبوت امر لآخر والا لزم ان لا يصدق حكم ايجابي اصلا للزوم التسلسل
المحال الذي على الوجه الذي مر ذكره لكان له وجه كما لا يخفى وثانيها انه لا دلالة
فيما ذكره من لزوم التسلسل على تقدير صحة تينك المقدمتين على ان يكون منشاء
الفساد هو المقدمة الاولى بعينها فان المحذور المذكور كما يندفع على تقدير عدم
صحة المقدمة الاولى كما توهمه كذلك يندفع على تقدير عدم صحة المقدمة الثانية
فلا وجه لقوله لو صحت تانك المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى
وثالثها ان الثبوت الخارجي الذي يقتضي ثبوت المثبت له اعم من ثبوت الاعراض لمحالها
ضرورة ان ثبوت بعض الامور الاعتبارية كالعمى خارجي وليس الثابت به قبيل الاعراض
فلا وجه لتفسير الثبوت الخارجي بثبوت الاعراض ورابعها ان ثبوت شيء لآخر على
اي وجه كان بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يقتضي ثبوت ذلك الآخر ضرورة
ان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال فكون ما صدق عليه الموضوع هو ما
صدق عليه المحمول يستلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق ليس هو هو الا شيء
ما بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين المذكورين بقوله واما الثبوت بمعنى الحمل
فلا يقتضي ذلك وبقوله ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق
عليه المحمول الخ وخامسها ان ثاني الوجهين المذكورين لا يصلح تخلصا عن الايراد
المذكور كيف لا وفيه التزام لفساد ثاني المقدمتين واما الوجه الاول فمبناه
على توجيه المقدمة الاولى بالتخصيص فليس فيه التزام لفسادها كما توهم من قال
ان في كل من الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين فليس فيهما تخلص عن الايراد
الذي يحصل القدح في صحة المقدمتين باستلزامها لفساد الاولى بل فيهما تسليم
لذلك الامر ثم ان في قوله بل فيهما تسليم لذلك الامر ليس بصحيح اذ ليس في الوجه
الثاني تسليم له بل الظاهر منه ان منشاء الفساد هو المقدمة الثانية فلا لازم
عند القائل بذلك الوجه على تقدير صحتها انما هو فساد الثانية فافهم واما التوجيه
بان المراد لا تخلص عن لزوم التسلسل في الامور العينية الا بذلك فقوله ولا تخلص

الى من تتمة السؤال تكلف شارد وتعسف بارد والحاجة الى المخلص عند المضايقة
بلزوم المحذور ولا مضايقة بلزومه الا على صحة تينك المقدمتين فلا وجه لان يقال
والمخلص مع قطع النظر عن صحتهما وسادسها انك قد عرفت ان الوجود الذهني
لازم على تقدير ما ذكرت ايضا فلا وجه لقوله وعلى اعتبار الوجود الذهني وسابعها
ان عبارة مثلا في قوله لو ثبت امثلا لب لثبت ثبوته لم تقع في محلها لان المذكور
تصويب على وجه العموم ومثلا انما يذكر عند ايراد المثال المخصوص ومنها اي من
الوجوه التي تمسك بها المثبتون للوجود الذهني انا نتعقل امورا لا وجود لها في
الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل
والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة
مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل
والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس
في الخارج ففي الذهن والجواب عنه بمنع قوله والتعلق بين العاقل والعدم
الصرف محال بل بابطاله بان يقال لو صحت هذه المقدمة لما امكن الاخبار عن
المعدوم المطلق اي الذي لا ثبوت له في الخارج ولا في الذهن مطابقا للواقع
سواء كان ذلك الاخبار في صورة الحملية او الشرطية ضرورة ان الاخبار فرع
المعلومية وهي فرع التعلق بين العالم والمعلوم وهو عدم صرف في مثالنا هذا
هذا والمنكرون للوجود الذهني تمسكوا بشبه منها انه لو حصلت ماهية الحرارة
والبرودة في الذهن كما هو موجب القول بالوجود الذهني لزم اجتماع الضدين
في محل واحد ولكان الذهن حارا او باردا عند حصولهما فيه لانا لا نعني بالحار
الا ما حصل فيه الحرارة وكذلك البارد وانت خبير ان منشأ الملازمتين المذكورتين دقيق
على ان يكون وجود الاشياء في الذهن على نحو حصول الصور العلمية بالعروض مات
لظهور جريانه فيها لا لاختصاصه بها كيف لا وهو جار بعينه في الاعيان بان
يقال ان زيدا مثلا خصوصه متصف بالامكان والاحتياج والوجوب بالغير قبل
ان يوجد في الخارج فلا بد لخصوصه من وجود في ظرف آخر وهو الذهن وانما
قلنا متصف خصوصه كيلا يذهب وهم واهم الى كفاية وجود ماهيته الكلية
في الذهن في الاتصاف بتلك الصفات قد وقع هذه الكلمات في البين
استطرادا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول اما البحث فيما نقل عن الفاضل الزنبقي

ثانيا فهو ان الترديد الذي ذكره بقوله ان اردت قيامه به الخ مبناه على
ان القايم بالشئ في الخارج لابد له من الوجود فيه او في الذهن حتى لايكون
له قيام به في الخارج الا بحسب الوجودين وليس كذلك فان بعض الصفات
الاعتبارية كالعمى يقوم بموصوفه في الخارج بلا دخل لوجوده في احد الظرفين
في ذلك القيام واما ثالثا فلان الظاهر من قوله الذي ليس كذلك هو ان
لايكون للوجود الذهني حظ من منشائية الاثار والاحكام وليس كذلك
وقد عرفت فيما سبق ما هو الحق في هذا المقام فلنتذكره واذا فرغنا عن
تحقيق المطلب الذي رتبنا هذه الرسالة له فلنختمها بمقالة تنوع تعلق به وهو
وهو الكلام في المثل المنقول عن افلاطن ايفاء للوعد الذي اسلفناه قال
بعض الفضلاء ينبغي ان يعلم ان افلاطن المؤيد لم يذهب الى ان كل ما نتصوره
فله صورة موجودة قائمة بنفسها بل الى ان الصورة المرئية في المرايا وغيرها
من الاجسام الصقالية والصور التخيلية وامثالها صور موجودة قائمة
بنفسها اذ لو كانت الصورة في المرايات لما اختلفت رؤية الشئ فيها باختلاف
مواضع النظر اليها فان الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره
لاتختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها لكنها تختلف على ما
يشهد به التجربة فليست في المرآت ولا في الهواء لانه شفاف لاينطبع فيه شئ
مع انا قد نرى عند نظرنا في المرآت ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليست
هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة الى وجهك والى كل
ما يرى في خلاف جهة المرآت فان القول بالشعاع باطل من وجوه كثيرة منها
ان الرؤية لو كانت بخروج الشعاع من البصر لوجب ان نرى بعض ما ليس
في مقابلتنا عند هبوب الرياح لتشوش الشعاع وانتقاله الى الجهات المختلفة
ومنها انه يلزم انخراق الافلاك عند رؤية الكواكب لان الشعاع لان
الشعاع الخارج من العين امتنع ان يكون عرضا لان العرض يستحيل عليه
الانتقال فلا يوصف بالدخول والخروج فتعين ان يكون جسما اذ لا وجه
لساير الجواهر فيلزم ما ذكر من الانخراق والتاليان باطلان فكذا المقدم
ومنها ان حركة الشعاع حينئذ اما طبيعة او قسرية او ارادية والاول
باطل والا لكانت الى جهة واحدة فوجب ان لا نرى الا من تلك الجهة

واللازم كاذب لحصول الرؤية من جميع الجهات وكذا الثاني لان القسر خلاف
الطبع ولا طبع فلا قسر وكذا الثالث والا لكان الخارج حيوانا متحركا بالارادة
فكان الابصار حاصلا لانا وهو معلوم البطلان بالضرورة ولا احتمال لان
يكون الارادة لنا والا لكان لنا ان نفتح البصر ولا نرى المضئ والمستضئ الذين
في مقابلتنا مع سلامة الالة بان نقبض الشعاع الينا بالارادة بل هو صور جسمانية
موجودة في عالم متوسط بين عالمي العقل والحس يسمى بالعالم المثالي وهي قائمة
بذاتها معلقة لا في مكان ومحل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان ومحل
مظاهر فصور المرآت مظاهرها المرآت وصور الخيال مظاهرها المتخيلة وكذا الحس المشترك
وغيرهما من القوى الجسمانية لامتناع انطباع الكبير في الصغير واما الماهيات
العقلية الكلية سيما اذا كانت من الطبايع الممتنعة فلم يذهب الى انها صور
قائمة بنفسها موجودة في عالم الحس او المثال او العقل وتلك الصور المعلقة
ليست مثل افلاطن كما زعم الكاتبي حيث قال في الاعتراض على الدليل الاول للوجود
الذهني ولقايل ان يقول لانم انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج بل كل ما
نتصوره فله صورة موجودة قائمة بنفسها فان افلاطن ذهب الى انه لابد في كل طبيعة
نوعية من شخص باق ازلي فان هذه مثل ثابتة في عالم الاشباح ومثل افلاطن
عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية فانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني من الا فلكي
والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قايم بذاته
معتن به مدبر له وحافظ اياه وهو المنمي الغاذي والمولد في النبات والحيوان
والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة
بسيطة لا شعور لها وفينا عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها لجميع هذه الافعال
من الارباب واليه اشار نبينا عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بان لكل شئ
ملكا حتى قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وتلك الارباب النورانية
هي المثل الافلاطونية والمثال وان كثر استعماله في نفس العالم بان يكون حصولها
في الذهن بطريق القيام به وقد عرفت في المقدمة الثانية انه ليس كذلك ثم ان
الملازمة الاول خاصة مبنية اخر وهو ان يكون المظهر للوجود الذهني واحدا
بان يكون جميع ماله وجود ذهني حاصلا في قوة مدركة واحدة وهذا عالم
يتم فيه شبهة فضلا عن حجة وليس مما يتم القايلين بالوجود الذهني فان غرضهم

يتم بثبوت مظهر آخر غير الخارج لوجود الاشيآء في نفس الامر سوآء كان ذلك
المظهر قوة واحدة اوقوى متعددة وان قلنا ان الملازمة الاولى مبناها على وحدة
المظهر للوجود الذهني اذ على تقدير تعدده يجوز ان يكون كل متقابلين احدهما
حاصلا في مظهر والآخر في مظهر آخر فلا يلزم اجتماعهما في محل واحد ثم نقول والتحقيق
ان الشبهة المذكورة للمنكرين بان حقيقة العلم الصورة الحاصلة في ذهن العالم
الا ان المتاخرين لعدم فرقهم بين المقامين اوردوها ههنا وقد افصح عن هذا
حيث قال في شرح الملخص وتقرير حجة المنكرين يعني للوجود الذهني ان يقال لو كان
تصور الشئ عبارة عن حصول ماهية ذلك الشئ في الذهن لزم اتصاف الذهن بالصفات
المتقابلة والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان تصور الشئ لو كان
عبارة عما ذكرنا لكان تصور الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاستدارة رة
والتسطح والاستقامة والاعوجاج عبارة عن حصول ماهيات هذه الاشيآء
في الذهن ولو كان تصور هذه الاشيآء عبارة عن حصول ماهياتها في الذهن
لزم اتصاف الذهن بهذه الاشيآء لانه لا معنى لاتصاف الشئ بالشئ الا حصول
الشئ الذي هو الصفة في الشئ الذي هو الموصوف ولو اتصف الذهن بهذه الاشيآء
لكان ذهن الانسان حارا وباردا ورطبا ويابسا ومستديرا ومسطحا ومستقيما
ومعوجا وهذه صفات متقابلة فيلزم ما ادعيناه من الشرطية واما ان التالي
محال فظاهر ومن الغافلين عن الفرق المذكور صاحب المواقف حيث قال واحتج
نافيه يعني نافي الوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين بوجهين الاول لو اقتضى
تصور الشئ حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا ولو لا
غفوله عنه لقال بل وفوق مقتضى هذا المقام لو كان لماهيات الاشيآء حصول في
ذهننا لزم كون الذهن حارا الخ ثم قال الكاتبي في الشرح المذكور لا يقال ما
ابطلتموه ليس ما ذهبنا اليه لان الذي ذهبنا اليه هو ان تصور الحرارة عبارة
عن حصول صورتها وشبحها في العقل لا يقتضي كون الذهن حارا وكذا الكلام في
البرودة والرطوبة واليبوسة وساير ما ذكرتموه او نقول الحاصل عند تصور
الحرارة في العقل شئ اذا وجد في الخارج يلزمه التسخين وقبل وجوده في الخارج
لا يوجد منه التسخين وكذا الكلام في غير الحرارة او نسلم ان تصور الحرارة
عبارة عن حصول ماهيتها في العقل لكن لم قلتم انه يلزم منه ان يكون الذهن حارا

وان

وانما يلزم ذلك ان لو كان الذهن قابلا للحرارة وهو ممنوع واذا كان كذلك
لا يلزم من حصول ماهية الحرارة في الذهن كون الذهن حارا فان حصول العلة
الفاعلية لا يكفي في حصول الاثر بل لا بد مع حصولها من حصول العلة القابلية
وهي منتفية في هذه الصور وكذا الكلام في غير الحرارة من البرودة والرطوبة
وغيرهما لانا نجيب عن الاول بان الحاصل في الذهن عند تصور الحرارة ان كان
هو الحرارة فلزوم الاشكال ظاهر وان كان الحاصل شبح الحرارة وصورتها فشبح
الحرارة وصورتها ان كان حرارة عاد الاشكال ايضا وان لم يكن حرارة بطل
القول بان الحاصل في الذهن ماهية الحرارة وقد فرض كذلك وللقائل ان يقول
لا نسلم ان المفروض كذلك بل المفروض الحاصل في الذهن شبح الحرارة وصورتها
لا يقال لو لم يكن شبح الحرارة وصورتها حرارة لم يكن ادراكنا ادراكا للحرارة لانا
نمنع ذلك فان ادراك الحرارة عندنا عبارة عن حصول شبحها وصورتها في الذهن
وهو حاصل فادراك الحرارة حاصل وعن الثاني بان الحرارة اما ان يكون عين
السخونة او لم يكن وايا ما كان يلزم ان يكون تعقل الحرارة موجبا لكون
الذهن حارا ان كان التعقل مغايرا بما ذكرتموه اما اذا كان الحرارة عين السخونة
فلان تعقل السخونة اما ان يقتضي حصول السخونة في الذهن او لا يقتضيه فان
كان الاول كان العاقل للسخونة مسخنا لانه لا معنى للمسخن الا ما حصل فيه
فيه السخونة وان كان الثاني يلزم ان لا يكون التعقل عبارة عما ذكرتموه والمقدر
كذلك واما اذا كانت الحرارة مغايرة للسخونة فهي اما ان يكون مستلزمة للسخونة
على معنى انها يكون بحالة متى حصلت سوآء كان في الذهن او خارج الذهن تحقق
تحقق السخونة او لم يكن كذلك فان كان الاول كان العاقل للحرارة حاصلا له
السخونة فيلزم ما ذكرنا من كون الذهن مسخنا وان كان الثاني فان لزمها
في الذهن ايضا عاد ما ذكرناه من المحال وان لزمها في الخارج فقط او ينفك
عنها في الذهن وفي الخارج جميعا فحينئذ نذكر ما ذكرناه من الدليل في الحرارة بعينه
في السخونة فنقول لو كان التعقل عبارة عما ذكرتم فتعقل السخونة يكون عبارة
عن حصول ماهية السخونة في الذهن لكن كل ما حصل له السخونة كان مسخنا لانه
لا معنى للمسخن الا ما حصل له فيلزم استلزام تعقل السخونة والبرودة لكون
الذهن مسخنا ومبردا معا وانه محال وللقائل ان يقول لا نزاع في شئ مما ذكر نقو

نقو

الآن فی قولکم ان حصول السخونة فی الذهن یقتضی کون الذهن مسخنا ان
اردتم بالمسخن ما یؤثر فیه السخونة و ینفعل عنها و انما یلزم ذلک ان لو
صدق قولنا کل ما حصل له السخونة فهو مسخن علی هذا التفسیر و هو ممنوع فان
من جملة ما حصل له السخونة هو النفس و هی غیر مسخنة بهذا التفسیر لکونها
غیر قابلة لتأثیر السخونة فیها و لتأثرها عنها نعم لو کان محل السخونة هو الجسم
لکان الامر کما ذکرتموه و سلمنا ان عنیتم بالمسخن ما حصل له السخونة من غیر
انفعاله عنها لکن لم قلتم ان الذهن استحال ان یکون مسخنا و مبردا معا بهذا
التفسیر فان ذلک عین محل النزاع هذا غایة ما دقق فیه الفاضل المذکور و استوعب
جهده و لا یذهب علیک انه لا یجدی نفعا فی دفع الشبهة المذکورة لان تلک الشبهة
انما یتصور فی السخونة و البرودة و نحوهما مما لا ینقبض العقل عن تجویز حصوله
فی محل غیر قابل لان ینفعل عنه و اما فی السواد و الحرکة و نحوهما مما لا یجوز
العقل حصوله فی محل بدون اتصاف المحل به و انفعاله عنه و یعد ذلک سفسطة
فلا مجال لها فیه هذا اذا قطع النظر عن الفرق بین الوجودین فی ترتب الآثار
علی الماهیة بسببها و ان تشبث به یرجع الکلام الی ما ذکرنا فی الجواب الصواب
الآتی ذکره و عند الرجوع الیه لا حاجة الی ما تکلف فیه الفاضل المذکور و قد
قال الفاضل الشریف فی رد ما اورد علی الجواب عن الوجه الاول ما تمسکوا به
ان تم دل علی وجود الاشیاء بانفسها فی الذهن لان الحکم علی الممتنع مثلا بما ذکر
یقتضی ثبوته فیه لا ثبوت امر یخالفه فی الحقیقة فیه و قد نبهناک فی تلک المقدمات
السابق ذکرها علی فساد هذا الجواب و الله اعلم بالصواب علی ان حقه ان یقول
یقتضی ثبوته فیه بخصوصه لا الاعم منه و من ثبوت امر یخالفه فی الحقیقة فیه لان
المستحق للنفی هو هذا لا ما ذکره کما لا یخفی و منها ای من الشبه التی تمسک بها المنکر ون
للوجود الذهنی ان حصول حقیقة الجبل و السماء مع عظمها فی ذهننا مما لا یعقل
و انت خبیر ان منشأ هذه الشبهة عدم الوقوف علی ان مراد القایلین بالوجود
الذهنی ما یعم المبادی العالیة اذ اللازم حصول حقیقة الجبل و السماء مع
عظمها فی مطلق الذهن لا فی ذهننا البتة و لا علم لنا بان حصولها مع عظمها
فی المبادی العالیة مما یعقل و اجاب الحکماء عن الشبهتین المذکورتین اما
عن الاول فبان یقال ان الحاصل فی الذهن صورة و ماهیة موجودة بوجود ظلی

لا هویة و تشخص موجودا بوجود اصیل و الحاصل مثلا ما یقوم به هویة الحرارة ای
ما هیتها موجودة بوجود اصیل لا ما یقوم به ماهیة الحرارة و لو موجودة
بوجود ظلی فلا یلزم اتصاف الذهن بتلک الصفات المنتفیة عنها بسبب وجودها
فیه و لا اجتماع الضدین ایضا لان التضاد من احکام الهویات و الاشخاص
الموجودة بوجود اصیل دون الصور و الماهیات الموجودة بوجود ظلی و قال الفاضل
الشریف فی تقریر هذا الجواب ای ماهیتها موجودة بوجود عینی لا ما یقوم به ماهیة
الحرارة موجودة بوجود ذهنی و هو کما لم یصب فی توصیف الوجود بالعینی فی مقام
توصیفه بالاصیل علی ما ستقف علیه ان شاء الله تعالی کذلک لم یصب فی تخصیصه الصورة
المذکورة بالنفی فان حق المقام نفی العام الذی ذکرناه کما لا یخفی علی ذوی الافهام
و اما عن الثانی فبان یقال ان الذی ما یمتنع حصوله فی هویة الجبل و السماء
فان هویتهما موجودة بوجود خارجی یمتنع ان یحصل فی اذهاننا و اما ماهیتهما
الموجودة بوجود ظلی فلا یمتنع حصولها فی الذهن اذ لیست موصوفة بصفات
تلک الهویات و لا یذهب علیک انه بعد التصریح بان الصورة الحاصلة فی الذهن
عین الاشخاص الخارجیة باعتبار الماهیة و انما الفرق بینهما باعتبار ان وجود الصور
ظلی و وجود الاشخاص اصیل و عدم ترتب آثار الاشخاص لتلک الصور لفقد شرطه
و هو الوجود الاصیل لم یبق مجال لان یقال الحاصل فی الذهن ان کان مساویا
للهویة عاد الالزام و تم الدلیل ان معا و الا لم یکن تلک الهویة حاصلة فی الذهن
و لا حاجة الی ان یجاب عنه بان المحصل فی الذهن نفس الماهیة التی لتلک الهویة و انه
ای الحاصل لیس مساویا للهویة فان الماهیة کلیة و الهویة جزئیة فیتحقق التفاوت فی الاحکام
و الحقیقة اذ فی الهویات امور زایدة علی الماهیات نعم ذلک الحاصل ماهیة تلک و لا معنی
للماهیة الا ذلک ای ما یحصل فی العقل عند حذف المشخصات من الهویة فلا یلزم
ان لا یکون الهویة حاصلة فی الذهن علی ان فی الجواب المذکور قصورا لان الوجود
الذهنی غیر مخصوص بصور المعقولات بل یعم صور المحسوسات علی ما بیناه فی المقدمة
الثانیة فقوله فان الماهیة کلیة و الهویة جزئیة فیتحقق التفاوت فی الاحکام لا یناسب
المقام بل لا یجدی نفعا فی دفع الشبهة الثانیة لان مدارها علی حصول صور المحسوسات
فی الذهن و العجب ان الفاضل الشریف بعد تقریره فی شرحه للمواقف الجواب
المذکور علی الوجه المزبور قال و بالجملة فالصور الذهنیة کلیة کانت کصور المعقولات

رد لصاحب المواقف

اوجزئه كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة في لوازم المهية من حيث هي هي وما ذكرتم
امتناعه هو حكم الخارجي لان منشاءه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصو لها
في الذهن ويضاده عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم
ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة بناء الى ذلك
التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن ولم يدر ان ما ذكرت ليس حاصل
المقدمة في الجواب المذكور بل تغيرله الى نهج الصواب على ما اعترف به نفسه في
آخر كلامه لا يقال الجواب على الوجه المذكور انما يمشي ان لو كان المذكور في الشبهة
الاولى من الامور العينية واما اذا كان من الامور التي لا حظ لها من الوجود
العيني كالعلم وقررت الشبهة هكذا لو حصلت حقيقة علم النحو مثلا عند تصور
بحده يلزم ان يكون عالما بالنحو من تصوره بحده وليس كذلك لانا نقول مبنى الجواب
المذكور على الفرق بين الوجود الظلي والوجود الاصيل لا على الفرق بين الوجود
الذهني والوجود العيني على ما نبهت عليه فيما سبق فلهم تشبثه سواء كان المذكور
في تقرير الشبهة المذكورة ما هو من الامور العينية او من غيرها فان علم النحو من
العلوم المدونة اذا تصور بحده انما يحصل في الذهن حقيقة موجودة بوجود
ظلي لا موجودة بوجود اصيل فلا يلزم ان يكون الشخص الذي تصوره كذلك
عالما به لان العالم به من يحصل له حقيقة موجودة بوجود اصيل على ما بيناه في
في المقدمة الثانية فتذكر ومن هنا تبين وجه عدم اصابة من ذكر في تقرير
الجواب عن الشبهة الاولى الوجود العيني بدل الوجود الاصيل وهذا وعدناه
فيما سبق ومن الناظرين في هذا المقام من قال ولا يقطع مادة الشبهة بما ذكر
فانه لو تشبث بلوازم المهية كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم
ان يكون زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية و
والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون ممتنعا اذ لا معنى للممتنع
الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا
تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود اعينيا

لامتا

لامتا لها من لوازم المهية وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور
له وجود عيني ولا يذهب عليك ان منشاء ما ذكرت عدم الوقوف على ان مدار
الجواب المذكور على الفرق بين الوجود الظلي والوجود الاصيل ومن ذكر الوجود
العيني بدل الوجود الاصيل انما ذكرت نظرا الى ظاهر تقرير الشبهة على الوجه المنقول
من المنكرين للوجود الذهني فانهم لم يذكروا فيها الا ما له وجود عيني فاذا قررت
الشبهة على الوجه الذي ذكرت هذا القايل فنقول كون محل الزوجية موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بوجودها الاصيل وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود
الاصيل دون الظلي وكذا نقول في الامتناع وامثاله فالقايل المذكور انما وقع
فيما وقع لعدول الفاضل الشريف ومن حذى حذوه عن نهج الصواب في تقرير
الجواب ثم ان حقه على موجب زعمه ان يثلث الصورة ويقول فانه لو تشبث بالصفات
العدمية سواء كانت ثبوتها لموصوفاتها من حيث هي هي كالزوجية او بشرط الوجود
الخارجي كالعمى او بشرط الوجود الذهني كالكلية ولكن ان نقول ان موجب اشتراك
الوجودين في لوازم المهية وعدم التفاوت في ثبوتها لموصوفاتها سواء كان موجودا
في الخارج او في الذهن سواء يكون صورة الاربعة مثلا اذا حصلت في الذهن
زوجا لا كون الذهن زوجا عند حصول صورة الزوجية فيه فانه لا تأثير لكون
الزوجية من لوازم المهية في اللازم الثاني انما التأثير فيه على زعم القايل المذكور
لكونها من الامور العينية التي لا حظ لها من الوجود العيني فحقه على ما نبهت عليه
آنفا ان لا يتعرض لخصوصية لازم المهية بل نذكر ما لا حظ له من الوجود العيني
من الصفات الاعتبارية ويبني تقرير الشبهة عليه وقيل قوله لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية غير مسلم اذ نلحظهما كثيرا ولا نخطر
ببالنا هذا التفصيل بل معناهما امران مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق
وتوضيح الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحاده معه في
نفس الامر لا قيام مبدا الاشتقاق كالسواد والمتحرك فان قام مع ذلك مبدا
مبدا الاشتقاق به صح ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم
به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد
من الامور التي لم يقم بها مبدا الاشتقاق في نفس الامر كالموجود والواجب

والممكن ونظائرها فان مبادي هذه المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل منها
بضرب من المناسبة فلا يصح تغير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية
واذا كان مناط صدق المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر فما لا يكون متحدا
معه فيه لا يصدق المشتق عليه وان قام به مبداؤه فالذهن لما لم يكن متحدا
مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية
وهذا مع انه من قبيل المناقشة في المثال فلا يجدي كثير نفع في اصل المقال
مردود بما ذكر من ان معنى القيام اختصاص الناعت بالمنعوت فلا يتصور
ان يقوم وصف بمحل ولا يكون ذلك المحل موصوفا به وما تكلف في دفع هذا
الرد بما حاصله انه فرق بين القيام والحلول واختصاص الناعت بالمنعوت
معنى الحلول دون القيام فان السرعة بتوسط الحركة قائمة بالجسم وليس نعتا
له وصفات الصور قائمة بالهيولى وليس نعتا لها بل شيء لان الحلول اعم من
القيام فان صور المعلومات حاصلة في العقل الفعال عندهم بطريق الحلول لا
بطريق القيام على ما مر تحقيقه في المقدمة الثانية فلا يصلح تغيرا للقيام
لكونه اخص منه كيف لا تغير للحلول العام منه ثم انه اخطأ في الاستدلال
بقيام السرعة بالجسم وقيام صفات الصور بالهيولى لانه قيام بالواسطة و
والتغير المذكور للقيام بالذات على ان الحلول بالواسطة ايضا ثابت في الصورتين
المذكورتين فلا وجه للفرق بينهما بان يكون احدهما صالحا لان يغير بما ذكر
دون الآخر فتدبر ثم قال القائل المذكور والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو
الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا
الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان الحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف
شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب
اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب الاتصاف بها ان لو كانت قائمة به
وليس كذلك ولقد اصاب في الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به ومأخذه
قول الفاضل الشريف انما يلزم اتصاف ما حل في النفس الناطقة بعوارضها
اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع وقد ذكرنا

تفصيله في المقدمة الثانية الا انه اخطأ في قوله وانما الموجب لاتصاف شيء
بشيء هو قيامه به اذ ليس بين اتصاف شيء بشيء وقيامه به مغايرة ذاتية حتى يكون
احدهما علة موجبة للآخر بل هما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وتحقيق
ذلك ان العلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا
اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة
يعبر عنها بالقيام ثم ان المكان امر محقق موجود في الخارج عند الحكماء فالحصول
فيه ايضا محقق فكان لذكره وجه في مقام التنظير واما الزمان فلا وجود له عندهم
ايضا بل هو امر وهمي فكذا الحصول فيه فلا وجه لذكره في المقام المذكور واما الآن
السيال الذي قالوا بوجوده فليس له امتداد وقبول للتجزي فلا يصلح ظرفا للحوادث
ومنها اي من شبه المنكرين للوجود الذهني انه لو كان للمعلومات حصول في الذهن
لزم ان يكون المعدومات بل الممتنعات موجودة في الخارج ضرورة انها موجودة
في الذهن الموجود في الخارج والموجود فيما هو موجود في شيء موجود في ذلك الشيء
واللازم باطل فكذا الملزوم والجواب عنه بمنع الملازمة فان الموجود في الموجود
في شيء انما يلزم ان يكون موجودا في ذلك الشيء ان لو كان موجودا في الموجود
فيه بعينه وهويته واما اذا كان موجودا فيه بظله وصورته فلا يلزم ان يكون
موجودا في ذلك الشيء قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح حكمة
العين هذا الكلام يعني ما ذكر في تقرير الشبهة الثالثة مبني على توهم فاسد
وهو ان الخارج ظرف للوجود كالبيت للحقة والذهن ايضا كذلك كالحقة للدرة
فيلزم صحته ما ذكره ومنشأه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة
على الظرفية واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود
الاصيل الذي هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود
الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا يرى انه اذا قيل الموجود في الذهن
موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام فلئن
قيل اليس الوجود الذهني قائما بالذهن الذي هو موجود في الخارج فيلزم ان
يكون موجودا في الخارج فنقول ان اردت قيامه به في العين اي قيامه به بحسب
الوجود العيني فهو ممنوع وانما يكون كذلك ان لو كان هو موجودا في العين وان
اردت قيامه به بحسب الوجود الظلي فمسلم لكن لا نم ان القائم بحسب الوجود

الغير الاصيل بما هو موجود بالوجود الاصيل يلزم ان يكون موجودا بوجود
اصيل الى هنا كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه زعم ان المراد من الوجود الذهني
الذي وقع فيه المشاجرة بين الفريقين هو الوجود الظلي المقابل للوجود
الاصيل وليس كذلك فان المراد منه على ما نبهت عليه في المقدمة الاولى ما هو
المقابل للوجود العيني سواء كان وجودا ظليا كوجود علم من العلوم المدونة
عند تصور محدود او وجودا اصيلا كوجوده عند تعلمه على اصل القايلين بان العلم
عبارة عن المسائل او عن ادراكاتها واما على اصل القايلين بانه عبارة عن الملكة
فله وجود عيني فان قلت اليس العلم على تقدير كونه عبارة عن الادراكات من الموجودات
العينية قلت لا لان مرادهم من الادراك الصور الذهنية وقد مر وجه عدهم اياه
من مقولة العرض في اوايل الرسالة ومما يتعلق بهذا المقام ما قيل قال النحرير
المحقق كمال الدين البحراني العلم باعتبار كيفيته وباعتباره من مقولة المعلوم وقد
اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان حقق ان الصورة الكلية
في العقل من الجوهر جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا
وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية الشيء توجد
في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما
بعينها لا تحتاج الى موضع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا
اي يكون موجودا في النفس لا كجزء منها الى هنا كلام الشيخ اذا عرفت هذا فنقول
مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج وفي الذهن ايضا وهو علم ومعلوم بالذات
وعرض من الكيفيات النفسانية بحسب الوجود الذهني ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب
الوجود الخارجي وجزئي اذا ادرك مع العوارض الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا ادرك
بدونها ولا محذور في شيء من ذلك فان قلت ما يدريك ان الصور جميع المعقولات
بحسب الوجود في الذهن من مقولة الكيف قلت اندراجه في تعريف الكيف دون
تعريف غيره من المقولات اذ يصدق على كل واحد منها من حيث انها قايمة بالذهن
انها هيئة قارة لا توجب تصورها تصور شيء آخر خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي
قسمة حاملها ولا نسبة في اجزائه وتعريف الكيف بهذا ماخوذ من كلام بهمنيار
ورد عليه بانه على تقدير ان يكون الموجود في الذهن مقابلا للموجود الخارجي
في الجنس العالي يكون مباينا لها بالماهية فلا يصح ان للشيء وجودين وبرهان الوجود

انما

انما يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجود امر يغايرها في الماهية
وله نسبة مخصوصة اليه ويدل ما ذكرت هذا القايل الا قول بالشبح والمثال
فان القايل بالذهن عنده كيف فلا يكون متحدا مع الجوهر في الماهية غاية ما
في الباب انه يحاكيه وهو بعينه مذهب القائل بالشبح وما نقله عن البحراني
على تقدير صحة كلام مدخول وكيف تختلف ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار
فان ما يثبت للشيء باعتبار ويسلب عنه باعتبار لا يكون ذاتيا له بديهة و
والحق انه لما بعث ليس فيما نقله عن الشيخ اشارة الى ما توهمه اصلا اذ المنافاة
بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرهما الشيخ فلا اشكال في كون الشيء جوهرا
وكيفا او من مقولة اخرى ولكنه مردود بانه لا يلزم من كون العلم من مقولة
الكيف بحسب الوجود الذهني ان يكون مباينا للمعلوم في الجنس العالي وانما
يلزم ذلك ان لو كان كيفا بحسب الوجود الخارجي فكما لا اشكال في كون الشيء
الواحد جوهرا وعرضا كما ذكره الشيخ بحسب الوجودين كذلك لا اشكال
في كونه كيفا وجوهرا بحسبهما كما ذكره البحراني كيف ومباينة الكيف للجوهر
باعتبار كونه من مقولات العرض المقابل للجوهر فاذا اندفع المباينة بين
الجوهر والعرض اذا كانا بحسب الوجودين اندفعت بين الجوهر والكيف
ايضا وهذا وجه الاشارة في كلام الشيخ الى ما ذكر فافهم وبالتقرير المذكور
يتم الرد ويندفع ما اورد على القول السابق ذكره الا ان قائل ذلك القول
زاد في الطنبور نغمة حيث انكر ان يحصل من الاعيان في الاذهان ما يوافقها
في تمام الماهية فقال ولو كان ما حصل من الاعيان في الاذهان موافقا لها في
تمام الماهية لكان ذاتياته حاصلة له هناك فاذا يكون صورة الانسان في الذهن
جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة تمثل الشمس في الخيال فلكا
شمس مركزه مركز العالم وعلى هذا القياس وفساد ذلك اجل من ان يخفى على
ذي مسكة وعلى تقدير اتحاد ماهيتهما لا يكون لشيء واحد وجودان ضرورة
ان الامر العيني وصورته الذهنية اثنان غاية الامر على هذا التقدير انه يكونا
من نوع واحد وجودان ولا يكون وجود آخر لو دي نوع في محل وجود
فرد آخر منه كما لا يخفى ثم انه زاد في الشطح بغلبة حيث قال واما براهين
الوجود الذهني فانما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان ويصدق

عليه الحكم الثبوتي له بحسب آخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني
وصورته الذهنية متحدان بالمهية ولم ينقل عنهم ذلك الى هنا كلامه ولا يذهب
عليك ان ما ذكرت من قبيل الترذيع لا ينبغي ان ينسب اليه ويهم من له حظ
من التحقيق فان ما ذكره في حل الشبهتين الاوليين كاف في قطع دابر
مثل ما ذكرت اولا من خرافات الاوهام كما لا يخفى على ذوي الافهام واما
بطلان ما ذكرت ثانيا فلان اتفاق القائلين بالوجود الذهني على تثليث
قسمة العوارض قد شهد شهادة لا مرد لها على انهم يقولون بان الامر العيني
وصورته الذهنية متحدان بالمهية وذلك ان ثالث تلك الاقسام ما يعرض
المهية غير منفك عنها سواء وجدت في الخارج او في الذهن وهذا صريح في ان
معروض الوجودين امر واحد بالذات واما قوله ان برهان الوجود الذهني
انما يدل على ان ما ليس له وجود خارجي موجود في الذهن فمنشاؤه قطع النظر
على ذلك ظاهر البرهان بل خصوصه فانهم قد وسموا النوع المادي وسموا الصنم
حتى كان اختص به فانا نستعمله في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال
للآخر من وجه فكما ان الصنم مثال رب الصنم في عالم الحس فكذلك رب
الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يسمى ارباب الاصنام بالمثل فان
المراد من الاصنام هذه الاشياء الموجودة في هذا العالم فكانها اظلال
للارباب في هذا العالم والارباب اظلال للاصنام في عالم العقل على معنى
ان الاصنام لو لم توجد لم توجد الاصنام في هذا العالم وانما طولنا الكلام
في هذا المقام ليعلم ان ما نقل عن افلاطن وغيره من الحكماء الكبار اولي
الايدي والابصار ليس مطابقا لما ذهب اليه اصحاب الانظار وما رد عليهم
وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فان كلماتهم
مرموزة ولا رد على الرمز وقد ذكر هذا القول بعينه سوريانوس في مناقضة
ارسطو لافلاطن الى هنا كلام ذلك الفاضل فان قلت اليس ما ذكر في الوجه
الثاني يتوجه على جميع اشعة الكواكب والشمس فكل ما هو جواب المخالف
للرياضيين في القول بان الروية بخروج الشعاع فهو جوابهم قلت التوجيه
المذكور ممنوع لان المخالف لهم في المسئلة المذكورة من الطبيعيين القائلين
بالانطباع واصحاب الصور المثال لا يقول بخروج الاشعة من الكواكب

والشمس وملاقاتها للمستضي بل يقول الاستضاءة حدوث الضوء في القابل المقابل
دفعة فان قلت من الرياضيين القائلين بان الابصار بالشعاع من لم يقل
بخروجه من البصر بل قال بالاحالة وهو ان الهواء ينفعل من شعاع العين
فيحيله الشعاع الى جنسه فيصير ذلك آلة في الابصار فلا يتوجه عليهم شيء مما
ذكر قلت نعم لا يبطل ذلك المذهب بالوجوه المذكورة لكنه يبطل بوجه آخر
وهو ان الابصار لو كان بذلك الوجه لوجب ان لا نرى الكواكب لعدم وصول
الهواء المنفعل اليها واما ما قيل في رده انه حينئذ يكون الكيفية المقتضية للابصار
اقوى عند كثرة الناظرين لشدة الانفعال من المجموع فاذا اجتمعت جماعة
من ضعفاء البصر مع الاقوياء اشتد ما له
الانفراد او مما اذا كان مع الضعفاء
فلا يخلو عن ضعف كما لا يخفى على
من تامل فيه فتامل
تمت الرسالة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/7
Tasnif : 297.3

الحمد لله واجب الوجود التام الفيض العام الجود والصلوة على من هو
المراد من العالم والمقصود محمد المبعوث الى الاسود والاحمر ما اصفر الزرع
واخضر العود **وبعد** فان تحقيق وجوب الواجب عز وجل من اجل المطالب
واعلى المآرب من اجل ذلك صار احرى بان يحرف الجد وينال المجهول لئن
كان هذا الدمع تجرى صبابة على غير ليلى فهو دمع مضيع والمتاخرون من
المتفلسفين قد خلطوا فيه الكلام وخبطوا وضلوا عن طريق الحق الموصل
الى المرام واضلوا واني اردت ان ابين في هذه الرسالة ما تحققت من
تتبع كلمات القدماء بعد اجالة النظر واطالة الفكر في اقاويل الحكماء وبيانه
موقوف على تمهيد مقدمة في تفصيل المواد الثلث وهي ان كل محمول وجودا
كان او عدما او مفهوما سواهما اذا نسب الى موضوع اي موضوع كان لا بد
من رابطة بينهما والرابطة اما الوجود وح يكون النسبة ثبوتية والقضية
موجبة سوا كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما آخر واما العدم وح
يكون النسبة سلبية والقضية سالبة سوا كان المحمول وجودا او عدما او
مفهوما آخر ومن وهم ان المحمول اذا كان هو الوجود او العدم لا حاجة الى الرابطة
فقد وهم ومن غرايب الاوهام ما صدر في هذا المقام عن بعض صدور الانام
من تاييد القول الوهم المذكور بقول الاعجام زيد هست زيد نيست بناء على زعمه
خلو القولين المذكورين عن ذكر الرابطة وما سبق الى بعض الافهام في دفعه
بان عدم ذكر الرابطة فيهما لا يدل على انتفائها على انهم يقولون زيد موجود است
زيد موجود نيست مع ان الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية فانهما خبطا
حيث ربطا قولهما على اصل فاسد وهو ان الرابطة محذوفة في قولهم زيد
نيست ولم يعلما ان الرابطة لا يجوز حذفها في اصل لغة العجم على ما صرح به
الشيخ في الاشارات حيث قال وقد يحذف ذكر يعني اللفظ الثالث الدال

على معنى الاجتماع بين الموضوع والمحمول في لغات كما يحذف في لغة العرب الاصلية
كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض
اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة
تسمى رابطة الى هنا كلامه بعبارته ثم ان قول الشيخ وهذه اللفظة يعني است تسمى
رابطة اذا انضم الى قوله السابق وهو ان الرابطة لا يمكن حذفها في الفارسية
الاصلية ينتج ان اصل نيست نى است ونى في الفارسية بمعنى لا في لغة العرب
واذا تقرر هذا عندك فلعلك تحدس منه ان هست ايضا مركب تامل تعرف وبما
يرشدك الى ان هست ليس بمعنى موجود انه لا يصح لان يلحق به ما يلحق بالموجود
فيقال هست است كما يقال موجود است فان قلت نعم لا يلحق لفظ است لكن يلحق
لفظة اخرى هي ايضا رابطة مثلها وهي شد وبود على ما ياتي تفصيله قلت يكفي
لنا في هذا المقام عدم تجويزهم لحوق خصوص الرابطة وفيه سر تعرف عليه ان
شاء الله تعالى على ان قول المعترض على انهم يقولون زيد موجود است زيد موجود نيست
غير وارد على ما ذكر من عدم الحاجة الى الرابطة اذا كان المحمول وجودا او عدما
لان عدم الحاجة اليها لا يستلزم عدم صحتها فكم من شيء يعتبر في احد اللسانين
استحسانا لا وجوبا ومن تصدى لدفعه لم يتنبه لذلك فقال لعل ذلك مبني على ان
الموجود لما لم يكن من لغتهم فاستوى على اخواته من المعلوم والمضروب والمقصود
وغيرها فذكروا لفظة است معه كما يذكرون مع اخواته لا نظرا الى معناه ولهذا
اذا تكلموا بلغتهم لا يذكرون ذلك اصلا ولا يخفى ما فيه من نسبة عامة المتكلمين
للقول المنقول من الخواص والعوام الى الجهالة الفاحشة وهي قياس كلمة على كلمة
اخرى عند تركيبها معها لا من جهة المعنى بل من جهة الصيغة ثم ان قوله ولهذا اذا
تكلموا بلغتهم لا يذكرون ذلك اصلا ليس بشيء لانهم يذكرونه ذكرا شايعا مثلا يقولون
زيد نيست بود هست شد وبالعكس لفظ بود في لغتهم بمعنى كان ولفظ شد
بمعنى وقد صرح الفاضل الطوسي في شرح الاشارات بان كان رابطة حيث قال
واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها
قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة
كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وقد يحذف تارة في بعض اللغات
كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك قد يرتبط لذاتها ولا يحتاج

معها الى رابطة اخرى كما فى قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت
موقعها الى هنا كلامه فان قلت اليس هست ونيست مشتملان على الرابطة فما وجه
لحوق الرابطة بهما قلت ذلك الاشتمال بحسب اصلها وقد شاع استعمالهما فى معنى مو (جوص)
ومعدوم يرشدك الى هذا قولهم هستے ونيستے فذكرهما بدون الرابطة باعتبار
اصلهما وذكرهما مع الرابطة باعتبار الاستعمال الجارى ثم انهم فى استعمالهما
فى معنى الموجود والمعدوم يتحاشون عن ذكر لفظه است معهما وان لم يتحاشوا
عن ذكر مطلق الرابطة نظرا الى انهما باعتبار الاصل مشتملات على تلك اللفظة
فذكرها معهما لايخلو عن قبح التكرار فافهم هذا الاعتبار فانه من اسرار
متن اللغة واما قول ذلك القايل مع ان الحقايق لايقتضى من الاطلاقات
العرفية فمردود بان الغرض نوع تاييد بالاطلاقات العرفية لما ذكره وتنبيه عليه (جلال)
لا اثباته بها ولو سلم ان الغرض الاستدلال بها ولكن لانسلم انه منكر فى باب
القضايا كيف والقوم قد صرحوا بان كثيرا من القضايا ماخوذة من عرف
الجمهور واذ فرغنا من الكلام الاستطرادى فلنرجع الى ماكنا فيه على كلا
التقديرين اى سواء كانت النسبة ثبوتية او سلبية يثبت احدى الكيفيات الثلث
وهى الوجوب والامتناع والامكان لان تلك النسبة لاتخلو من ان تكون
ضرورى الثبوت عن ذات الموضوع اى باقتضاء منه وصح او ضرورى السلب
عنه او لايكون واحد منهما ضروريا عنه وعلى الاول تكون المادة وجوبا بالذات
وعلى الثانى امتناعا بالذات وعلى الثالث امكانا بالذات وبما نبهناك عليه
من ان العبرة ههنا للرابطة لا للمحمول فلا دخل فيه لخصوصية الوجود والعدم
باعتبار كونهما محمولا بل باعتبار كونهما رابطة تبين ان صاحب التجريد لم يصب
فى قوله واذا حمل الوجود او جعل رابطة يثبت مواد ثلث حيث اعتبر خصوصية
الوجود حال كونه محمولا ايضا ثم ان المتبادر منه الى الفهم وهم فاسد وهو ان
الوجود اذا كان محمولا لايكون رابطة والكيفيات المذكورة مواد فى انفسها
اى باعتبار ثبوتها فى نفس الامر وجهات فى التعقل اى باعتبار ثبوتها فى العقل
وهذا لاينافى مخالطة الجهة للمادة وكونها اعم منها لتحققها بدونها فى بعض
الصور على وفق مصطلح الجمهور كما لاينافى قولنا ما يثبت فى نفس الامر
موجود فى الخارج باعتبار وجوده فى الخارج وموجود فى الذهن باعتبار

وجوده

وجوده فى الذهن عموم الموجود فى الذهن من الموجود فى نفس الامر من وجه
ومخالفته له ومن وهم ان ما ذكر يخالف لما اصطلح عليه جميع العلماء لانهم
قالوا الكيفية الثابتة فى نفس الامر يسمى مادة والتى يدركها العقل لها سواء
كانت فى نفس الامر او لا تسمى جهة وان كان اصطلاحا جديدا لزمه ان لا تخالف
الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبار ثبوتها فى انفسها واعتبار كونها
متعلقة مع ان القايل به معترف بتخالفهما ولزمه ايضا ان تكون الجهة مطابقة
للواقع دائما لثبوتها فى نفس الامر كالمادة وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان
جسم بالامكان الخاص كانت مادته الضرورة اى الوجوب وجهته الامكان
الخاص كانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع فقد وهم وما فهم
الفاضل الشريف ما قدمنا فانه فى توجيه ما ذكره تكلف بارد وتعسف شارد
كما لايخفى على من انصف وبالتجنب عن التعسف اتصف ومن قال فى دفع المنافاة (الدوانى)
المتوهمة بين ما ذكره وبين ما عليه الجمهور لا يلزم مما ذكره عدم اختلاف الجهة
والمادة لان الشىء قد يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة
فقد ركب غلطا وارتكب شططا حيث التزم المخالفة لما عليه الجمهور فى موضع
آخر وهو ان الصورة الحاصلة من الشىء اذا لم يكن مطابقة له لايكون المتصور
هو بل شيئا آخر ولذلك قالوا لايجرى الخطاء فى التصورات ثم ان سعيه لم يكن
مشكورا لان مدلول القول المذكور هو ان الكيفيات التى هى مواد باعتبار انفسها هى
جهات باعتبار انها متعلقة فما ذكره ذلك القايل لايجدى ههنا كما لايخفى ثم ان
فحوى الكلام فى هذا المقام انه يثبت احدى المواد المذكورة فى كل قضية موجبة
كانت او سالبة وذلك لا ينافى كون المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره
الشيخ ولا كونها فى الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفى السالبة كيفية النسبة
السلبية كما هو راى المتاخرين بل يصح على التقديرين فان التعميم لصورة كون
العدم رابطة موجبة ان يثبت المواد الثلث على هذا التقدير ايضا اعم من ان
يكون هى بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول فيوافق راى القدماء او غيرها
فيوافق راى المتاخرين وبالجملة مدلول ما ذكره ليس الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرين واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه وانما يعلم ذلك من خارج
وايضا لا دلالة له فيما ذكره على تخصيص مطلق الكيفيات بالمواد المذكورة فلا

لما قيل ان المادة على راى المتاخرين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول
الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راى القدماء ليست كيفية كل نسبة
بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر ولا كل كيفية النسبة الايجابية في نفس
الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامتناع والامكان
وما ذكر مخالف لراى القدماء حيث دل على ثبوت المادة في النسبة السلبية
ولراى المتاخرين حيث دل على اختصاصها بالكيفيات الثلث ثم ان كلا من الوجوب ب
والامتناع كما يكون بالذات يكون بالغير بان يكون الضرورة المعتبرة فيهما
باقتضاء الغير لا باقتضاء الذات ومعروضهما لا يكون الا ممكنا ضرورة
ان مقتضى الذات لا يتخلف عنه بالغير ولا يثبت باقتضائه وعلى تقدير اجتماع
الذاتي وجوبا كان او امتناعا مع الغيري المخالف له وجوبا كان او امتناعا
يلزم الفساد الاول وعلى تقدير اجتماع الذاتي مع غير الموافق له يلزم الفساد
الثاني واذا تقرر ان الامكان يجتمع مع ما بالغير من الوجوب والامتناع فقد
ظهر ان مقابله هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي لا مطلق الوجوب ولا
مطلق الامتناع فالمراد منهما في المواد التي ثالثها الامكان لا بد ان يكون
الذاتيين على ما نبهت عليه فيما سبق ومن هنا تبين ان صاحب التجريد لم يصب
حيث قال وقد يؤخذ بعض الكيفيات الثابتة على تقدير جعل الوجود والعدم
رابطة ذاتية فيكون القسمة حقيقية لانه صرح فان قد بين الامكان مطلق
الوجوب والامتناع لا الذاتيين منهما واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع
التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكنه في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممكن والممتنع في هذا
اريد بها الواجب الوجود والممكن الوجود والممتنع الوجود وما ذهب اليه وهم
صاحب المواقف من انها غيرها ليس بشيء لانه ان اراد المغايرة في الجملة فلا
حاجة للاحتجاج عليه لانه ظ على ما نبهت عليه آنفا وان اراد المغايرة في الحقيقة
فلا دلالة فيما ذكر بقوله والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها فان المحذور
كون لوازم المهية واجب الوجود في نفسه وذلك انما يلزم على تقدير اتحاد الجهات بر
ولو باعتبار المحمول واما كونه واجب الثبوت لملزومه فغير محذور وذلك ظ وان
ثبت تحصيل مفهومي الواجب الوجود بالذات والممتنع الوجود بالذات

والممكن

والممكن الوجود بالذات فنقول في قسمة النسبة المتصورة بين الذات والوجود
باعتبار تحسب كيفيتها على الوجه الذي اخترعناه وهو ان كل نسبة متصورة بين الذات
والوجود في نفس الامر لا يخ من ان يكون ضروري الثبوت عن ذات الموضوع
اولا وعلى الثاني لا يخ من ان يكون ضروري الانتفاء عن ذات الموضوع اولا فعلى
الاول يكون الذات واجب الوجود بالذات وعلى الثاني يكون ممتنع الوجود
بالذات وعلى الثالث يكون ممكن الوجود بالذات ولا يخفى ان التقسيم على هذا
الوجه دائر بين النفي والاثبات فلا يذهب وهم واهم الى احتمال آخر بخلاف
ما هو المشهور المسطور في كتب القوم وهو على الوجه المذكور في شرح التجريد للفاضل صل
للاصفهاني ان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود اولا يجب فان كان الثاني فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود
اولا والاول منها هو الواجب لذاته تعالى والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو
الممكن بذاته فانه قد اتجه عليه ان هذه القسمة غير حاصرة اذ العقل يجوز ان
يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره
يجب له الوجود والعدم معا فاحتيج في دفعه الى ان يقال هذا القسم اعني ضروري
الطرفين باقتضاء مما لا احتمال له في نفس الامر لان موجبه اجتماع الوجود والعدم
في نفس الامر وهو محال ومنشأ الحال فالاقتضاء المذكور وما يترتب عليه من كون
الطرفين ضروريين محال فثبت ان القسم المذكور غير متصور في نفس الامر لا انه
يحتمل في نفس الامر الا انه داخل في قسم الممتنع بالذات فلا يخل بانحصار القسمة المذكورة رة
كما توهمه الفاضل الشريف حيث قال هذا القسم اعني ضروري الطرفين وان كان بحسب
بادي الراي محتملا لكنه في التحقيق مما يقتضي عدمه فقط لان ما يقتضي رفع الوجود
بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما يتضمن المنع من الآخر والمنع
من الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هذا خلف
ولم يدر ان موجب تعليله بقوله لان ما يقتضي رفع الوجود بذاته الخ ما ذكرنا من
انه غير محتمل في التحقق لا ما ذكره من ان يكون من قسم ما يقتضي عدمه فقط
كيف فان اقتضاء العدم في نفس الامر فرع تحقق المقتضي فيه وقد دل التعليل
المذكور على انه ليس له شان التحقق في نفس الامر ثم قال وايضا ان كان موجودا
او معدوما فقط لزم تخلف مقتضى الذات لذاتها عنها وان كان موجودا ومعدوما مما

معا لزم اجتماع النقيضين وهو موجبه ايضا ما ذكرناه لا ما ذكرت فان قلت
التقسيم على هذا الوجه ايضا داير بين النفي والاثبات فلم يذهب الوهم
ههنا الى احتمال آخر خارج عن الاقسام المذكورة دون الاول قلت انما
يذهب الوهم ههنا الى احتمال آخر لان معنى قوله قوله اما ان يكون بحيث يجب
له الوجود اولا يجب اما ان يكون بحيث يجب له الوجود فقط او لا يجب له الوجود
فقط ضرورة ان الواجب هذا لا ما يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يكون
بحيث يجب له العدم ايضا اولا ومعنى قوله على التقدير الثاني اما ان يكون بحيث
يمتنع له الوجود اولا اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود فقط لا ما يكون بحيث
يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع العدم ايضا اولا واما الثاني فلانا لممكن
ما يكون بحيث لا يمتنع عدمه ولا وجوده لا ما يكون بحيث لا يمتنع عدمه اعم من
ان يكون بحيث لا يمتنع وجوده ايضا او يمتنع هذا هو الوجه الصحيح لما ذكرت واما
ما ذكره الفاضل الشريف من انه ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له
الوجود انه بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب مع ذلك العدم ايضا اولا فهذا
القسم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله
فالاول منها هو الواجب لذاته وان اريد به ان يجب له الوجود فقط فاما ان
اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود انه بحيث يمتنع له الوجود اعم
من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا اولا فقد اندرج في هذا القسم امران
الممتنع وما يجب له الطرفان فانه ما يمتنع له الطرفان ايضا فلا يصح قوله والثاني
هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل ضروري الطرفين
في القسم الثالث قطعا فلا يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته فلا يصلح وجها له
بل هو بيان خلل في التقسيم على الوجه المذكور من جهة اخرى ثم قال وبالجملة المفهوم
اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي
الوجود دون العدم او بالعكس فالاقسام اربعة بلا مرية ولا يذهب عليك
انه كلام مستقل في تقرير التقسيم المذكور على وجه آخر غير ما ذكر لا حاصله واما الوجه
الاول فانا لا يذهب الوهم فيه الى احتمال آخر فلانه داير على اعتبار الثبوت
والانتفاء وعدم اجتماعهما في محل واحد من اجل البديهيات فلا مجال لان
يذهب الوهم الى ان يكون ضروريين في نسبة واحدة ثم ان في التقسيم على الوجه المشهور

بحثا

بحثا من وجه آخر وهو ان عدم الالتفات الى الغير لا يستلزم عدمه فيجوز ان يكو ن
ح للغير مدخل فيما ذكر من الاحكام فلا يتعين كونها ذاتية لا يقال المراد فرض
انتفاء الغير الا انه سومح في العبارة ومثل ذلك ليس ببعيد لانا نقول المفروض
المذكور محض ضرورة ان الغير شامل لما يستحيل عدمه فيجوز ان يستلزم المحال فلا قطع
بصحة ما يوجد على تقديره وقوعه من الاحكام كما لا يخفى على ذوي الافهام ومن
بديع الكلام ما صدر عن بعض افاضل الانام في هذا المقام حيث قال لا يقال
تعريفا الواجب والممكن والممتنع بما ذكر يقتضي ان لا يستلزم التركيب الامكان
مع انهم استدلوا على عدم تركب الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب
يكون ح محتاجا الى جزئه الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن بيان ذلك ان المراد
بالغير في قوله من غير التفات الى غيره الغير الذي هو خارج عن نفس المفهوم
الذي التفت اليه لان الالتفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم في صورة المفهوم
لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم والمفهوم من قوله كل مفهوم اذا التفت
اليه من غير التفات الى غيره ان الالتفات الى الغير ينفك عن الالتفات الى المفهوم
واذا كان المراد من الغير الغير الخارج يكون الواجب مفهوما اذا التفت اليه من
غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا لوجوده فيصدق هذا التعريف على المركب
من الواجبين فرضا وكذا الحال في المركب من الممتنعين كمجموع شريك الباري
والخلاء لانا نقول المراد من الالتفات الى الغير الالتفات اليه مقصودا بالذات
ولا شك ان الالتفات الى الجزء في ضمن الالتفات الى الكل ليس التفاتا اليه قصدا
اصليا وبالذات انتهى كلامه لان مبنى ما اورده من السؤال والجواب على عدم
الفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم وذلك ان موجب ما ذكرت ان لا يكون
تعريف الواجب وتعريف الممتنع مقتضيا لاستلزام التركيب الامكان لا ان يكون
التعريفان المذكوران مقتضيين لعدم استلزام التركيب الامكان وبالجملة انهما
ساكتان عن الاستلزام المذكور وعدمه وموجب السكوت عنهما عدم اقتضاء
الاستلزام المذكور لا اقتضاء عدمه والفرق بينهما واضح ثم انه لم يفرق بين الالتفات
الى الشيء وعلمه حيث زعم ان الالتفات الى الجزء لا ينفك عن الالتفات الى الكل
مع ان الواقع ان الالتفات الجزء لا ينفك عن علم الكل وتصوره لا عن الالتفات
وذلك لا يخفى على من له وجدان صحيح ثم قال ذلك الفاضل واعلم ان قولهم

ابن الخطيب

باستلزام التركيب في احتياج الكل الى الجزء الامكان على ما يقتضيه تعريف الممكن
منقوض بالمركب لمجموع النقيضين من حيث هو مجموع والمستدل على عدم امكان
مجموع النقيضين بانه لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين
الذي لا شبهة في استحالته انتهى وهذا ما سبق اليه العلامة الشيرازي على ما افصح
عنه شارح حكمة العين حيث قال وكل مركب موجود ممكن لذاته لافتقاره في وجوده
الى اجزائه وانما خصصنا المركب بالموجود ليندفع ما في الحواشي القطبية من ان
قوله وكل مركب ممكن لذاته مستلزم لامكان المركبات الممتنعة كالمركب من
الضدين مثلا الخ قال الشارح المذكور ويمكن ان يمنع افتقار المركب الممتنع الى
اجزائه منع التقدير لجواز استلزام المحال المحال وفي الحواشي الشريفية لا نزاع
ان كل مركب مطلق فانه ممكن بل ان كل مركب مفتقر الى اجزائه فانه ممكن ووجه يندفع
النقض اذ المركب على تقدير كونه محالا لا يفتقر الى اجزائه بتة على ما ذكرنا انتهى لا
يقال المحال انما يستلزم المحال اذا كان بينهما علاقة ولا علاقة ههنا لانا نقول هذا
الاختصاص غير بين ولا مبين في موضع كيف وقد استعمل القوم تلك المقدمة
في مواضع على اطلاقها عن الاشتراط المذكور كما لا يخفى على من تتبع واما رد
استدلال الفاضل المذكور على ما صدر عن بعض الصدور بان يقال لا نسلم ان
مجموع النقيضين لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال فان عدم المعلول
الاول ممكن ويلزم من فرض وقوعه محال وهو عدم الواجب بالذات لان عدم
المعلول يستلزم بعدم علته لمنشائه وعدم الفرق بين الملزوم من الشيء واللازم
له فان الموجود في صورة النقض هو الثاني والمذكور في صورة الاستدلال
وفيما هو المعدود من خواص الممكن هو الاول وتفصيل ذلك ان ما هو من
خواص الممكن هو انه لا يلزم من فرض وقوعه محال اي لا يكون على تقدير وقوعه
منشأ ومجموع النقيضين على تقدير وقوعه يكون منشأ لو قوع محال هو
اجتماعهما بخلاف عدم المعلول الاول فانه على تقدير وقوعه لا يكون منشأ
لوقوع محال اصلا نعم ح يلزم عدم الواجب بالذات وهو مح لكن لزومه له لا
كيف والامر بالعكس فان عدم الواجب بالذات على ما قالوا علية لعدم المعلول
الاول فعلى تقدير وقوعهما يكون الاول منشأ للثاني وانا قلنا على ما قالوا
لانه محل بحث ولنا فيه نظر دقيق ذكرناه في بعض تعليقاتنا بقي ههنا شيء

لم

لم يتنبه عليه ذلك الفاضل ومن حذى حذوه وهو ان شريك الباري ليس من
قبيل الخلاء فان الخلاء ممتنع بخلاف شريك الباري فانه ليس بممتنع انما الممتنع
اتصاف شيء في نفس الامر بذلك الوصف لما نبهت فيما سبق ان الممتنع ما لا يتحقق
في نفس الامر ويقتضي لذاته عدمه في الخارج وليس في نفس الامر شيء مما يقتضي لذاته
العدم في الخارج يمكن ان يصدق عليه مفهوم شريك الباري ضرورة ان موجب
صحة صدق ذلك المفهوم على شيء ان يكون ذلك الشيء لذاته مقتضيا لذاته وجوده
وموجب كونه ممتنعا ان يكون مقتضيا لذاته عدمه فلو اجتمعا في شيء يلزم ان
يكون ذلك الشيء ضروري الوجود والعدم ذاته ولا يخفى بطلانه ومن هنا تبين
ان شريك الباري من قبيل ضروري الطرفين لذاته وقد حققنا لك فيما تقدم
انه ليس بداخل في قسم الممتنع واذ فرغنا عن تمهيد ما يجب تقديمه امام المرام
فلنشرع فيما هو المقصود الاصلي من تنقيح الكلام فنقول متعينا من الملك
العلام ان واجب الوجود على موجب التقسيم المذكور في الكتب ما يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء تاما وهذا بظاهره انما ينطبق على اصل المتكلمين القايلين
بزيادة الوجود على الماهية في الواجب ومن رام تطبيقه على اصل الحكماء القايلين
بعينية الوجود في الواجب تكلف وقال ما هو عين الذات في الواجب هو الوجود
الخاص واما الوجود المطلق فلا خلاف بين الفريقين في زيادته وهو المراد
من الوجود في مفهوم الواجب قال الفاضل الشريف في شرح المواقف والصواب
ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا
غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول
وجوده الخاص الذي هو ما هيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق
وهذا القول منه صريح في عدم التلازم بين معنى الوجوب وقد قال في اوايل المرصد
الثالث بعد تفصيله معاني الوجوب وهي اي هذه الخواص امور متلازمة ولا يخفى
ما بين الكلامين من التنافي ثم انه المقصود ههنا ان يكون الوجود الخاص
عين الواجب ويكون معنى الوجوب اقتضاء ذلك الوجود الوجود المطلق الذي هو
عارض له وقد قال في الحواشي التي علقها على شرح التجريد الظاهر ان الوجود لا
يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وموجب قوله هذا ان لا يكون
فرد من افراد الوجود قائما بذاته فلا يتصور ان يكون عين الواجب وبانه تتمة

هذا الكلام عن قريب ثم قال فان قلت فهكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية
بذواتها لعوارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء
عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها
بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية انتهى كلامه
اما قوله لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فوجهه ان الوجودات الخاصة للممكنات
صفات ذهنية وكما ان الصفات الخارجية في تحققها الخارجي محتاجة الى تحقق موصوفها فانها
في الخارج فكذلك الصفات الذهنية في تحققها الذهني محتاجة الى تحقق موصوفاتها
في الذهن ومن هنا تبين ان المطلق لا يوجد في ضمن الخاص ما لم يثبت الخاص
الى موصوفه واتضح سر قولهم ان الوجود المطلق في ضمن الوجود الخاص
للعلة متقدم على وجوده في ضمن الوجود الخاص للمعلول فاندفع ما قيل المعتبر
في التشكيك هو الاختلاف في حصول الكلي في ضمن افراده لا الاختلاف في ثبوت
الافراد لموضوعاتها وما ذكر في بيان ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على
افراده من الاختلاف بالتقدم والتاخر انما هو في ثبوت الفردين من الوجود
لموضوعيهما فلا يتم به التقريب ووجه الاندفاع ظاهر عند التامل فيما قدمناه
فتامل واما قوله فانه مستغن عما عداه بالكلية فيتجه عليه ان اقتضاء الخاص
للمطلق انما هو بحسب الذهن فيحتاج الى القوة العاقلة فلا يكون مستغنيا عما عداه
بالكلية ويمكن ان يدفع بان احتياجه الى القوة العاقلة المستندة اليه لا ينافي
استقلاله في الاقتضاء انما ينافيه ان لو لم يستند الواسطة في الاقتضاء الى
ذات المقتضي والمراد من الاستغناء عما عداه نفي الاحتياج الى الغير المنافي
للاستقلال المذكور وهو الاحتياج الى غير لا يستند اليه فان قلت هل يلزم
ح ان يكون الواجب قبل ان يكون واجبا موجدا للغير وهو القوة العاقلة التي
يتوقف وجوبه عليها قلت لا اذ ليس معنى كون الواجب واجبا الا كونه بحيث
اذا تعقله عاقل وجده كذلك قال الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل وكون
الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل سند الى الوجود الخارجي لزم
في عقله معقول هو الوجوب انتهى وهذا صريح في ان كون الواجب واجبا لا يتوقف
على وجود العقل فان قلت اليس على وفق هذا وقع تحقيق الفاضل الشريف
حيث قال في الحواشي التي علقها على شرح حكمة العين فان قيل نحن نعلم بالضرورة

انه

انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن فان المفهومات متصفة في
حدود ذواتها بهذه الصفات فلنا الآن حصص الحق قلت لا لان تعليله بقوله
فان هذه الامور عوارض الاشياء في انفسها بالقياس الى الوجود في الخارج
فانها متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الماهية
من حيث هي لا الماهية متصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف بالامكان
من حيث هو لا بشرط عدمه والامكان متاخر عن الوجود لا عن اتصاف الماهية
بالوجود ولا محذور في ذلك وللبحث متسع ومجال ظاهر في انه ذاهب الى التوقف
على الوجود في الجملة ولذلك قال سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان ولم
يقل سواء وجدت او لم توجد واراد بقوله فالموصوف بها الماهية من حيث هي
بيان ان تلك الامور من لوازم الماهية لا من لوازم الوجود الخارجي ولا من لوازم
الوجود الذهني فانتفاء بقوله لا الماهية متصفة باحد الوجودين هو اشتراط
احد الوجودين بخصوصه ومراده من البحث البالغ بعد تحقيقه ما اشرنا اليه دفعه
بالتحقيق الذي ذكرناه وتقريبه ان الامور المذكورة نسب او كيفياتها وعلى هذين
التقديرين لا تحقق لها الا في الذهن فكيف يكون الماهيات متصفة بها سواء وجدت
في الاذهان او لم توجد فيها واعلم انه لا حاجة في تطبيق مفهوم الواجب الخارج
عن التقسيم على اصل الحكماء الى التكلف المذكور لان المراد من اقتضاء الذات
الوجود هو اقتضاؤه الموجودية يرشدك الى هذا ان الاثنانية التي هي حاصلة
بسبب الغير في الممكن هو الموجود لا الوجود وما في الواجب باقتضاء الذات
هو الذي يكون في الممكن بسبب الغير والتغاير بين الذات والموجودية ثابت
عند الحكماء القائلين بعينية الوجود اذ هم يقولون انه تعالى وجود خاص من حيث
هو موجود من حيث انه يترتب عليه الآثار ويصدر عنه الافعال قال ابو نصر
الفارابي والرئيس ابن سينا اذا قيل واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه
انه واجب ان يكون موجودا الا انه يجب عنه الوجود بشيء موضوع فيه الوجود
او يلحقه الوجود على وجوب او غير وجوب وهذا القول من الشيخين المذكورين
نص فيما ذكرناه وتصريح ببطلان ما هو المشهور في توجيه مفهوم الواجب ثم انه
تبين من الكلام المنقول ما في نقل من قال قال الشيخان في تعاليقهما اذا قلنا
واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع

فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره من العلل والصواب معناه انه يجب
ان يكون موجودا وعلى ما نقله لا يظهر الفرق بين المنفى والمثبت فى المعنى وقد
نقل هذا الناقل كلام الشيخين فى هذا المعنى فيما علقه على هياكل الشيخ المقتول
موافقا لما نقلناه آنفا فان قلت اليس معنى الموجود ما قام به الوجود فيرجع احد
المعنيين الى الآخر قلت ذلك معناه اللغوى واما على اصطلاح ارباب الحكمة
فمعناه ما هو اعم من ذلك ونقل الوجود على ما نبهناك عليه قبل هذا قال بهمنيار
فى التحصيل اذا قلنا كذا موجود فليس نعنى به ان الوجود معه خارج عنه فان
كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهية
ووجود الكلام الآن الموجود ولكن نعنى به انه كذا فى الاعيان او فى الذهن
وهذا على قسمين منه ما يكون فى الاعيان او فى النفس بوجود يقارنه ومنه
ما لا يكون كذلك ثم قال فيه وليس تجب ان يكون الكون فى الاعيان هو كون
الشئ لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون فى الاعيان يقترن بشئ ما وبعضه
لا يقترن بشئ وذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشئ
كان ذلك الشئ سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال فيه ايضا نسبة
الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى بسببه يضئ كل شئ وهو مستغن
عن غيره ولو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الوجود الاول بان الضوء يحتاج
الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع الى هنا كلامه وقد تبين من كلامه
ان الموجود عندهم اعم مما يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم
بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة فى عرف اللغة او مجازا فان الحقائق
لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية فان اهل العرف انما يضعون الالفاظ
لما وصل اليه فهمهم من المعانى وربما لم يفهموا معنى من المعانى فلم يضعوا له لفظا
او فهموه على غير ما هو عليه فاطلقوا عليه لفظا مطابقا لما فهموه لا لما هو عليه
فى الواقع فالعمدة هو البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان وقد افصح عن قصور
نطاق وضع الالفاظ عن احاطة بيان المعانى من قال فى اللسان الفارسية
بكر معانيم كه همتاش نيست جامه باندازهٔ بالاش نيست وتبين ايضا من كلامه
ان الكون الذى يعبر به عن الوجود ليس معنى مصدريا كما توهمه من قال لا خفاء
فى ان الكون بالمعنى المصدرى ليس حيا قادرا خالقا للعالم الى غير ذلك وانا من

فسر الوجود المراد ههنا بهستى وجودن ثم قال الظاهر ان الوجود لا يتصور
الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين فقد حمل الكلام على غير معناه وتركه
على غير معناه ثم انه لما اعتبر فى الوجود الذى يعم له الموجود على اصطلاح ارباب
هذا الفن قيد القيام بذاته لم يبق مجال المناقشة بان يقال ان كان معناه ما
هو اعم مما قام به الوجود ونفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة
اذ لا فرق بين الوجودات كلها فى كونها وجودا ولا حاجة فى دفعه الى التعسف
بان يقال معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام
الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشئ بذاته الذى مرجعه عدم القيام بغيره
وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه
مجازا بل لا وجه له لما فيه من التصدى لنفى التجوز وقد عرفت ان الشيخين قد نصا
على ان مرادهم من الموجود ما هو فيه مجاز لغوى على ان اطلاق الموجود على
المعنى المذكور ايضا مجاز لغوى لان وضع الموجود فى اللغة لما قام به الوجود
على المعنى الحقيقى لا لما قام به الوجود على المعنى المجازى فالتجوز فى القيام المذكور
فى تعيين معناه مستلزم للتجوز فيه فالقول بان التجوز فى اطلاق القيام على
المعنى المذكور غير مستلزم للتجوز فى اطلاق الموجود عليه من سوء الفهم كما لا يخفى
ثم ان البرهان لما قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى واجب الوجود بذاته وعلى
ان ذلك لا يجوز ان يكون غير الوجود فقد ثبت ان مبدأ الموجودات حقيقة
الوجود الذى هو واجب لذاته وقد قالوا ان تلك الحقيقة لا يجوز ان يكون
امرا عاما اى كليا طبيعيا لا لانه لا وجود للكلى الطبيعى الا فى ضمن الفرد كما يسبق
الى بعض الاوهام لانه خلاف مذهبهم على ما قرر فى موضعه ولا لانه لو كان عاما
احتاج فى وجوده الى ان يتخصص وح لا يكون حقيقة محض الوجود بل الوجود
مع خصوصيته فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا لان مبناه ايضا على انه لا
وجود فى الخارج الا للافراد بل لانه لو كان امرا عاما كان مبهما فى حد نفسه
محتاجا فى تعينه وازالة ابهامه الى ان يتخصص وح لا يكون محض الوجود لان
اى خصوصية انضمت الى الوجود صار امرا له الوجود فيجوز للعقل ان يحلله الى
شئ ووجود وقد دل البرهان على ان كل ما كذلك فهو ممكن فان تلك الحقيقة
امر متشخص بذاته اعنى انه تخص لا نوع له حتى لو تعقل كما هو هو لم تقبل الشركة

اصلا ثم ان الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق مستفاد من تلك الحقيقة تابع
لها وهو امر اعتباري فان اريد بالوجود ما هو اعم من تلك الحقيقة وذلك النحو
من التحقق كما هو راي اهل الظاهر من ارباب النظر والحدود دون المحققين
من اصحاب الكشف والشهود فانهم ينكرون التعدد في حقيقة الوجود ويقولون
ذلك النحو من التحقق في الممكنات بنوع تعلق لحقيقة الوجود لا لحصول حصة
منها فيها بل يلزم في الواجب احد المحذورين على ما نبهت عليه عن قريب ان اريد به نفس
تلك الحقيقة فلا عموم في الوجود انما العموم في مفهوم الموجود فقط فانهم يقولون
لصدقه حقيقة لما تفاوت من تلك الحقيقة لحوامل التحقق وذلك لعدم رعايتهم
مقتضى وضع اللغة فيه واذا تحققت ان الموجود على الراي الذي نحن في سرد
الكلام على موجبه ما هو اعم من تلك الحقيقة والماهيات التي تفاوت لحوامل
التحقق منها كما ان المضئ ما هو اعم من حقيقة الضوء والاعيان القابلة له سواء
كان حقيقة في عرف اللغة او مجازا فهو بهذا المعنى مقول بالتشكيك وصدقه على
الحقيقة الواجبية باعتبار ذاته بمعنى ان مطابق الحمل ومصداقه انما هو خصوصية
ذاته لا امر زايد عليه وعلى تلك الماهيات ليست بسبب عروض امر اعتباري لها كما ان
مصداق الحمل في قولك الضوء مضئ هو ذات الضوء لا امر زايد عليه وفي قولك الارض
مضيئة هو اتصافها بامر زايد عليها فهذا معنى قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب
وزايد في الممكنات وان الوجود المطلق مقول على الواجب وغيره بالتشكيك ولم
يعنوا بذلك ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصا قد عرضه فرد آخر من الوجود
المطلق حتى يكون موجودا مرتين كما فهمه بعض المتاخرين او عرضه المطلق على
اطلاقه كما فهمه بعض آخر وخلاصة الكلام في هذا المقام ان حقيقة الواجب
عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود
وهو امر متشخص بذاته وكما ان وجوده وتشخصه بذاته فكذا ساير صفاته ومصداق
الحمل في جميع صفاته واسمائه هو ذاته البسيطة الممتازة بذاتها عما عداها فاذا قلت
انه موجود فمعناه انه منشا للآثار الخارجية وهو بعينه وجود من حيث انه مبدا
لذلك الانتشار واذا قلت انه عالم فمعناه انه ينكشف عليه الاشياء واذا
قلت انه علم فمعناه انه مبدا ذلك الانكشاف واعتبر كذلك ساير الاسماء والصفات
فليس هناك الا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه يسمى باسماء مختلفة بحسب

اعتبار

اعتبارات شتى واضافات متعددة عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال
يشير واعلم ان من المتصدين لتحقيق معنى وجوب الوجود من سعى في دفع الاشكال ل
المشهور عن التقسيم المذكور سعيا غير مشكور حيث قال في الشرح الجديد للتجريد
قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر يعني ما خرج من التقسيم وهو صفة للذات
بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا
عما سواه وعلى مذهبهم يعني مذهب الحكماء يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني
فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية
لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات
الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين
الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة للذات بالنسبة ر
الوجود والعدم فلا يتصور الا فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات الباري
تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود
الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن
فاذا لم يكن الباري تعالى من هذا القسم فاي شئ يكون من هذا القسم قلنا هذا
تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث
قال ان الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون
منها ما اذا اعتبر بذاته لم تجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع وجوده ايضا والا لم يدخل
في الوجود وهذا الشئ هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
انتهى كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده
موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه
هذا كلامه بعينه ومنه وانما قلنا ان سعيه لم يكن مشكورا لان ما ذكره على تقدير
صحته لا يجدي نفعا في دفع الاشكال لانهم بعد ما قسموا المفهوم الى الواجب
بالوجوب الذاتي والى الممتنع بالامتناع الذاتي والى الممكن بالامكان الذاتي اثبتوا
للواجب بالوجوب الذاتي خواص منها انه لا يجوز ان يكون وجوده غير ذاته على ما
افصح عنه صاحب التجريد حيث قال بعد ما بين ان الوجود اذا حمل او جعل رابطة
تثبت مواد ثلث هي الوجوب والامتناع والامكان وان الوجوب شامل للذاتي
وغيره ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره

ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا انتهى فانه يتجه عليه السوال بان يقال
ان مقتضى التقسيم ان لا يتحقق الوجوب الذاتي الا فيما له وجود مغاير لذاته
ومقتضى الخاصة الثالثة ان لا يتحقق الوجوب الذاتي فيما له وجود مغاير لذاته
وبينهما تدافع ظاهر فالاشكال متجه عليهم في هذا المقام سواء كان ذات الباري
تعالى خارجا عن المقسم اولا وانا قلنا على تقدير صحته لانه غير تام مع قطع
النظر عن عدم تمام المراد به وذلك لانه حمل كلام الشيخ على خلاف مراده لانه لم يرد
ان هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده امر عقلي لا وجود له كيف وقد
اثبت للواجب الخارج عن القسمة احكاما هي معظم مباحث الالهيات وهل يجوز
عاقل ان يكون ما يبحث عنه في الالهيات ويثبت له الاحكام امرا عقليا لا وجود
له في الخارج اصلا بل اراد ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي لا مع قطع النظر
عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين وجودها كما سبق الى بعض الاوهام
لان قوله وظاهر انه لا يمتنع وجوده اصلا والا لم يدخل في الوجود صريح في انه
اراد تقسيم الموجود في الواقع الى ما هو من اقسامه في الواقع ولاحظ الوجود الشرعي
المعتبر في المقسم وهو الوجود في الواقع في الاقسام وهذا لا ينافي لكون التقسيم
بحسب الاحتمال العقلي لان الغرض منه بيان انه على طريقة الحصر العقلي الدائر بين
النفي والاثبات ومن هنا اتضح وجه بطلان ما توهمه الشارح المذكور ثم ان
مبنى اصل جوابه على ان معنى الوجوب يتحقق بدون الآخر وقد بينا فيما تقدم
انه مخالف لما تقرر في الكتب من التلازم بين ذينك المعنيين على ان قوله التي
صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه منشاؤه
عدم الفرق بين صفة الوجود نفسه وما هو صفة للذات بالقياس الى الوجود
فالوجوب بالمعنى الثاني من قبيل الثاني دون الاول فانه الاستغناء الذات
في وجوده عن الغير لا الاستغناء الوجود عن الغير فافهم ولبعض المحققين ههنا
مقالة وهي ان مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا
مزيد عليها ادناها الموجود بالغير الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته امكن في نفس الامر انفكاك
الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالمتصور والتصور
كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة على مذهب الجمهور من الفريقين واما

٨

قلنا فاذا نظر الى ذاته امكن في نفس الامر ولم يشترط فيه قطع النظر عن موجده
كما اشترط في اصل تلك المقالة اذ لا صحة له فان الامكان الذاتي كما لا ينتفي بالغير
كذلك لا ينتفي به فوجود موجد الممكن لا يمنع امكان انفكاك الوجود عنه فلا وجه
لاعتبار عدمه في ثبوت ذلك الامكان واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا
الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه في نفس الامر
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب تعالى
على مذهب جمهور المتكلمين وانما قلنا فيمتنع انفكاك الوجود عنه في نفس الامر
ولم نقل كما وقع في الاصل فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لانه يوهم
ان لا يمتنع الانفكاك في نفس الامر بل يكون ممكنا فيه بالنظر الى غيره وذلك فاسد
اذ لا امكان في نفس الامر بالغير واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي
وجوده عين ذاته فهو الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة
في الوجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة
ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وههنا بحث آخر وهو انه لا يخلو من ان يكون
الوجود الذي فرض انه عين الذات معروضا للوجود المطلق او لا يكون معروضا
له بل يكون قائما بذاته ويكون وجودا وموجودا بذاته باعتبارين على ما يأتي قبل
هذا وعلى الاول يمكن تصور انفكاك الوجود عن الذات ضرورة ان ما فرض عينه
ليس بوجود في حد نفسه بل بعروض مفهوم الوجود له وذلك العروض يمكن تصور
عدمه ويلزم منه امكان تصور انفكاك الوجود عن الذات ضرورة ان ذلك الفرد
الخاص لا يبقى موجودا عند عدم عروض مفهوم الوجود له وان لم يمكن تصور انفكاك
ما فرض انه عين الذات وعلى الثاني لا يمكن تصور انفكاك الوجود عن الذات
فكان عليه ان يفصل الكلام على هذا التقدير ويجعل الموجود على مرتبتين احدهما
اعلى من الاخرى ويثبت الحكم المذكور للثانية منهما ويبين الفرق بين الاولى منهما
والوسطى بانه يمكن ان يتصور انفكاك الذات عن الوجود في الوسطى دون الاولى
منهما فانه لا يمكن ان يتصور انفكاك الذات عن احدهما وان امكن ان يتصور
انفكاكه عن الآخر وبالجملة حق الموجودات في الموجودية ان يجعل على مراتب

تعالى

بهما

ثم انه لا شبهة في تحقق المراتب المذكورة بحسب احتمال العقل انما الشان في
تحققها في نفس الامر وذلك مما لم يشهد به بديهة العقل ولذلك صار تحقق
بعض تلك المراتب معركة الآراء فقول ذلك القايل بعد تطويل ذيل المقال
بالتمثيل وما يتعلق من القال والقيل ومن البين كما تشهد به بديهة العقل ان
واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية منظور فيه فتامل واعلم
ان الفلاسفة على ما اشرنا اليه فيما تقدم مع اتفاقهم على عموم مفهوم الموجود
والاشتراك بين الواجب والممكنات اختلفوا في مفهوم الوجود فان نظر عامتهم
اداهم الى القول بالاشتراك ايضا بين الواجب والممكنات على وفق الاشتراك المشتق
منه فقالوا معنى كون غير الواجب تع موجودا انه معروض لحصة من ذلك الوجود
المشترك بسبب غيره بمعنى ان ذلك الجعل بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود
فهو بهذه الحيثية بسبب الغير لا بذاته بخلاف الواجب تعالى فانه بذاته كذلك وفي
ذوق خاصتهم وهم المتألهون منهم حقيقة الوجود لا يقبل التعدد ومفهومه
لا يحتمل الشركة وليس للممكنات اتصاف حقيقي به كيف وهو عين الواجب تعالى
وهل يجوز العاقل ان يكون الواجب صفة للممكن بل لهما علاقة مصححة لاطلاق
المشتق عليها كما في زيد متمول وماء مشمس ولما كان في لفظ الوجود مناسبة
لهذا المعنى وما نقله صاحب المواقف من الحكماء من انهم قالوا انه تع وجود
المشترك بين جميع الممكنات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه
للغير فان وجود الممكن مقارن لماهيته مغاير لها ووجوده ليس كذلك محمول
على المعنى المذكور اذ الظاهر انهم لم يريدوا بالاشتراك الذي وصفوا به وجوده تعالى
الاشتراك بنفسه لان كونه عين ذاته لا يجامعه بل الاشتراك باعتبار نسبته الى الماهيات
القابلة المصححة لاطلاق الموجود عليها ويشهد لذلك شهادة لا مرد لها قولهم
وهو عدم عروضه للغير فانه لو كان الاشتراك بين الموجودات بنفسه لم يكن له
بد من العروض للغير الا انه عبروا عن تلك النسب المصححة للموجودية بالوصف
فقالوا وجود الممكن يقارن ماهيته فلا يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب تعالى
امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات كما توهمه الفاضل الشريف و
صرح به في شرحه للمواقف ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق عندي هذا
النقل منهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك

الذي هو الكون في الاعيان زايد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود
خاص هو البحث ومنشاؤه حمل الكلام المذكور على ظاهره وليت شعري انه ع
ما يقول في نفيهم العروض عن ذلك الوجود المشترك ثم انه قد انكشف لك مما قدمنا
سر عظيم وهو ان الطايفة الوجودية القايلين بوحدة الوجود لا ينكرون
التعدد في الموجود حقيقة وصاحب المواقف لعدم وقوفه على هذا السر الدقيق
قال الطايفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد ثم
قال ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها وهذا العذر اشد من الجرم وقال الفاضل
في شرحه اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى
تمييز ومنشاؤه ايضا عدم الوقوف على مرادهم من قولهم نحن لا نقول بالغيرية
فان مرادهم منه نفي الغيرية بحسب الوجود بان يكون للواجب تعالى وجود وللممكن
ايضا وجود آخر فان تحقق نسبة الحلول او الاتحاد بينهما موقوف على هذا
لا نفي الغيرية بحسب الموجودية فانهم لا ينكرون التعدد في الموجود باعتبار
النسب الى حضرة الوجود وقد نبهت قبل هذا على ان وهم المخالطة من نتايج
الوهم والعجب من الفاضل الشريف انه كيف قال بما قال من نسبة تلك الطايفة
الى الضلال بعد ما افاد لتحقيق ما ذكرناه واجاد حيث قال في الحواشي التي علقها
على شرح التجريد اعلم ان هذه المباحث التي اوردها الشارح في كون الوجود
عين الواجب او زايدا عليها من الكليات الدائرة على السن القوم في هذا المقام
وهنا مقالة اخرى قد اشرنا فيما سبق الى انها مما لا يدركها الا اولو الابصار
والالباب الذين خصوا بالحكمة البالغة وفصل الخطاب فلنفصلها هنا بقدر ما
يليق به قوة التعزيز ويحيط به دائرة التحرير فنقول وبالله التوفيق كل مفهوم
مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه
في نفس الامر لم يكن فيها موجودا قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا
في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل
مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات

المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون
الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون
الواجب جزئيا حقيقيا قايما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته
وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون مفهوما كليا يكثر له
افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام
وقايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق
المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود
للمهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة
الوجود القايم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الا طلاع
على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما
ذكره بعض المحققين من متاخرينا ولا يعلمه الا الراسخون في العلم فان قلت
الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف
يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما
نطق في كلامهم فكيف لا يعتبر بحيث لا يعرفه احد قلت الجواب عن الاول
ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ
فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة
عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني
ان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه الاشتهار في السنة الافهام بتجويز الاوهام
نعم يتجه على المقدمة القايلة كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن
منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره وموجده ممكن قطعا لا
المحتاج في كونه موجودا الى امر هو وجوده ويندفع بنظر دقيق وهو انه لما فا
احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا
في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه
وجوده او موجده ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود في حد ذاته
ينافي العدم وهو ابعد المفهومات من قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول
العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته
بل بواسطة الوجود لا ما ينافيه بواسطة غيره الى هنا كلامه وفي الشرح الجديد

للتجريد

للتجريد اقول نمنع احتياج المهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق
لا ما به التحقق وجوابه نعم ان الوجود نفس التحقق لا ما به التحقق لكن اذا زاد
على المهية يكون ما به المتحقق ضرورة انه ح يكون للتحقق مسبوقا بالذات بالوجود
وهو كيفية نسبة بين المهية والتحقق فهو متوقف على النسبة المتوقفة على الطرفين
على الطرفين فيثبت انه ح يكون الوجود ما به التحقق ثم ان فيما ذكرت موضع نظر
ادق مما ذكرت وهو ان للمانع ان يعود ويقول سلمنا ان كل ما يحتاج في موجوديته
الى امر مغاير لذاته ممكن سواء كان الامر موجدا او وجودا لكن الثابت بالبرهان
المذكور في محله انما هو الواجب بمعنى المستغني عن الموجد لا الواجب بمعنى المستغني
عن الغير مطلق والتاييد المذكور ايضا منظور فيه لان المنافاة بين الوجود
والعدم باعتبار نسبتهما الى موضوع واحد لا باعتبار نسبة احدهما الى الاخر فكون
الوجود ابعد المفهومات عن قبول العدم غير مسلم وما ذكرت في تعليله من ان امتناع
الغير عن قبول العدم بواسطته لا يدل على ذلك اصلا لانه لا يدل الا على المنافاة بينهما
باعتبار ثبوتهما لموضوع واحد والجواب عن الاول ان دليل اثبات الصانع
قد دل على وجود واجب مستغن عن الموجد ولنا دليل آخر قد دل على ان الوجود
لا يجوز ان يكون زايدا على ذات الواجب فيثبت بمجموع الدليلين استغناء الواجب
في موجوديته عن الغير سواء كان ذلك الغير موجدا او موجودا فان قلت الدليل
انما قام على عينية الوجود الخاص في الواجب واما الوجود المطلق فلم يقم دليل
على عينيته فيه ولم يقل بها احد قلت نعم لم يقم دليل على عينية الوجود المطلق
في الواجب ولم يقل به احد الا ان الدليل الذي اوردوه لبيان امتناع زيادة الوجود
في الواجب انما ينتهض عند التحقيق على امتناع زيادة ما هو مبدا للاثار الخارجية
وذلك مطلق الوجود على تقدير تحققه وانما ترتب الاثار على الخاص لوجود المطلق
في ضمنه يرشدك الى هذا انك تجزم بان لهذا الموجود علة موجدة وتتردد في انها
ماذا وهذا التردد في خصوص وجودها مع الجزم بانها مبدا للاثار الخارجية فدل
على انه لا دخل لخصوص الوجود في المبدائية وانما قلنا على تقدير تحققه اذ على
تقدير انتفائه كما اذا كان حقيقة الوجود جزئيا حقيقيا لا يكون مبدا الاثار
الا الوجود الخاص وعدم زيادة الوجود المطلق في الواجب لا يستلزم عينيته
فيه لبقاء احتمال آخر وهو ان لا يكون وجود مطلق اصلا بان يكون حقيقة الوجود

جزئيا حقيقيا على ما نبهت عليه آنفا ومن هنا له نكشف لك وجه ما اشرنا اليه
فيما سبق من كون زيادة الوجود المطلق في الواجب ايضا واتضح ان من جمع
بين القول بامتناع زيادة الوجود المطلق الخاص على الواجب والقول باشتراك ك
مفهوم الوجود المطلق بينه وبين الكيفيات لم يكن على بصيرة فان قلت اليس
القول باشتراك الوجود المطلق منقولا من الحكماء مسطورا في كتبهم قلت
لكن مرادهم من الوجود الموجود فانهم كثيرا ما يذكرون مأخذ الاشتقاق في
ويريدون المشتقات خصوصا في مباحث الامور العامة فانها مشتقات مع
انهم يذكرون في مباحثها مأخذ تلك المشتقات وقد نبهت قبل هذا على انهم
يقولون بكلية مفهوم الموجود وان انكروها في مفهوم الوجود ومن لم يتنبه لهذا
حمل الوجود في مسئلة اشتراك الوجود على ظاهره فزعم ان الحكماء يقولون ان في
الواجب وجودا مطلقا زائدا على ذاته ضرورة ان هذا القول لا بد منه على تقدير
ان يكون مرادهم من الوجود في تلك المسئلة معناه الظاهر وعن الثاني ان
الكلام في حقيقة الوجود الذي هو نور معنوي ولا خفاء في ان نسبته الى العدم
الذي هو ظلمة معنوية كنسبة هذا النور المحسوس الى ما يقابله من الظلمة وكما
ان احد هذين المتقابلين ابعد الاشياء عن الآخر بحيث لا يجتمعان اصلا لا
بان يعرضا معا لمحل واحد ولا بان يعرض احدهما للآخر كذلك احد ذينك
المتقابلين ابعد الاشياء عن الآخر بحيث لا يمكن ان يجتمعا اصلا لا بان يعرضا
لماهية ولا بان يعرض احدهما للآخر نعم مفهوم الكون العارض لتلك الحقيقة
امر اعتباري معدوم في الخارج فلا جرم يعرض له مفهوم العدم المقابل له
وهذا لان ما بين هذين المفهومين من المنافاة ليست كما بين تينك الحقيقتين
في الشدة واقتضاء كمال البعد لاحدهما من الآخر واعلم ان ما ذكرناه الصوفية
وهنا انتهوا الفلاسفة في وحدة الوجود وتعدد الموجود ليس امرا خارجا عن
طور العقل ولا قضية مخالفة لما ثبت من اصحاب الشرايع بصريح النقل نعم لبعض
الصوفية ههنا مقالة اخرى وراء هذه المقالة هي مخالفة للعقل الصريح والنقل
الصحيح وهي ان ليس في الواقع الا ذات واحدة وهي حقيقة الوجود المنزهة
في حد ذاتها من شوائب العدم وسمات نقصان الامكان ولها تقيدات بقيود
اعتبارية بحسب ذلك تترائى موجودات متباينة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي

وقد عبروا عن هذا بانبساط الوجود على هياكل الموجودات وظهورها فيه
بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بلا تجزئ وانقسام في ذات الوجود وقد مثلوا
ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر
فقط البحر بحر على ما كان في قدم ان الحوادث امواج وانهار وقد رد عليهم
الفاضل الشريف حيث قال اقول هذا خروج عن طور العقل فان بديهته
شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقايق متخالفة
بالحقيقة دون الاعتبار فقط ومنهم من راى ما في التعبير المذكور من الشناعة
وما في المثال المزبور من القباحة فغير التعبير والتمثيل وقال اذا انطبعت
صورة واحدة جزئية في مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول
والقصر والاستواء والتحدب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات فلا شك
انها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها وان هذا
التكثر غير قادح في وحدتها والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا غير مانع
لها ان يظهر بحسب سايرها فالواحد الحق سبحانه ولله المثل الاعلى بمنزلة تلك
الصورة الواحدة والمهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة بحسب الاستعدادات
فهو تعالى يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدس ومن غير
ان يمنعه الظهور باحكام سايرها كما عرفته في المثال المذكور انتهى كلامه
ولا يذهب عليك انه ايضا لا يلائم الانكار بالحقايق وتعددها في الحقيقة وبالجملة
مقالتهم في هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب تم الكتاب بعون الملك الوهاب

للمؤلف
شد زوحدت وجود ما را راز سعید
نسبت با هر کسی وحدت ما را بود و داد

فخلا للواحد العالم
قلم انجا رسید و سر بشکست
زانکه انجا دانه بر ... بنشست

والابداع اختراع الشي لا عن شي دفعة وهو اليق بهذا الموضع من الصنع الذي هو تركيب
الصورة بالعنصر والتكوين الذي يكون بتغير وفي زمان غالبا

[illegible]

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/8
Tasnif No : 297.3

الحمد لله جاعل الظلمات والنور وخالق السموات والارض والصلوة
على خير البشر محمد الشفيع يوم الحشر والعرض وعلى آله وصحبه الذين سعوا
في احكام احكام الدين من السنة والفرض فهذه رسالة معمولة
في بيان معنى الجعل وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة فنقول وبالله التوفيق ههنا
الفاظ متقاربة المعاني لابد من التنبيه عليها اولا وهي الصنع والخلق والايجاد
والاحداث والاختراع والابداع والفعل والتكوين والجعل اما الصنع
فهو ايجاد الصورة في المادة كالصياغة والبناء واما الخلق فهو تقدير ايجاد
وقد يقال للتقدير من غير ايجاد واما الايجاد فهو اعطاء الوجود مطلق واما
الاحداث فهو ايجاد الشي بعد العدم واما الاختراع فهو احداث الشي لا عن
شي دفعة واما الابداع فهو اختراع الشي صرح بهذا الفرق بين الابداع
والاختراع وبما ذكر في معنى الصنع الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى
بديع السموات والارض واما الفعل فهو اعم معنى من ساير اخواته صرح
به الامام الراغب في تفسيره واما التكوين فهو ما يكون بتغير وتدريج غالبا
صرح بذلك ايضا الامام البيضاوي واما الجعل فهو اذا تعدى الى مفعولين يكون
بمعنى التصيير واذا تعدى الى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد هذا
كله على عرف اهل اللغة واما في عرف اهل الحكمة فلا فرق بين الابداع والاختراع ع
في اقتضاء المجعول والمجعول اليه على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في آلهيات
الشفاء اذا كان شي من الاشياء لذاته سببا لوجود شي آخر كان سببا له دايما
ما دامت ذات موجودة فان كان دايم الوجود كان معلوله دايم الوجود
فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشي فهو الذي
يعطي ليس مطلق الى هنا كلامه وقد ظهر منه ان الجعل الابداعي كالجعل الاختراعي ع
في اقتضاء المجعول وهو الماهية من حيث هي والمجعول اليه وهو الوجود

بلا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان الاول
ايجاد الايس عن الليس المطلق اي غير المقيد بان يكون قبل الوجود والثاني
ايجاد الايس من مطلق الليس اي اعم من ان يكون مقيدا بما ذكر او غير مقيد به
وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل ان التاثير قد يكون اختراعيا اعني به
افاضة الامر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لهما ومن هذا
القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه
يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس
المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوايب
التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشي فقط حيث صرح فيه بان الجعل
الابداعي لا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه ومنشاء ذلك الغفول عن قول الشيخ في
تفسيره فهو الذي يعطي الوجود التام للشي فانه صريح في انه لابد فيه ايضا من
مجعول ومجعول اليه وههنا امر آخر لابد من التنبه له ايضا وقد غفل عنه كثير من
المتصدين لتحقيق هذا المقام من فضلاء الانام وهو ان الخلاف في ان يكون
الذات ذاتا هل هو بجعل الجاعل ام لا غير الخلاف في ان نفس الماهية هل هي
بجعل الجاعل ام لا وان منشاء الاول غير منشاء الثاني وذلك ان المنكرين
للجعل في الاول هم المعتزلة ومنشاء انكارهم اياه قولهم بان للممكن وان الوجود
في الخارج ثبوت فيه من نفسه لا من الفاعل واما الانكار للجعل في الثاني
محلا اختصاص له بهم وليس منشاء ما ذكر على ما نقف عليه باذن الله تعالى قال
الامام في المحصل ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن
عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته ان المعدومات الممكنة قبل دخولها لها
في الوجود ذوات واعيان وحقايق وان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذواتا
بل في جعل تلك الذوات موجودة وقال المحقق الطوسي في تلخيص الكتاب
المذكور والقايلون بان الماهية غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا
اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهو ضرورة تلحقها
بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات
ذواتا ليس هكذا لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير

فاعل انتهى كلامه وهذا صريح فيما ذكرنا من الفرق بين المسئلتين ومن الغا فليس
عن هذا الفرق القاضي عضد الدين والفاضل الشريف حيث قالا في المواقف
وشرحه وان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في
الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة
الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها ان صح
من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في اتصافها بالوجود وقالا في مقصد ان
المعدوم شيء ام لا ومنها اي ومن الشبه التي تمسكوا بها في قولهم بثبوت المعدوم
ما ستورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام وهي ان يقال لو كانت الذوات غير
متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسان انسانا مثلا عند عدم جعل
الجاعل انسانيته وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات مجعولة
بل ثابتة متقررة في انفسها وستاتيك جوابها هناك انتهى وهذا ظاهر في انهما
غافلان عن الفرق بين تينك المسئلتين كيف ولولا الغفول عنه لما ذكرا
شبهة المنكرين للجعل في احديهما في الاخرى ولما سكتا عن بيان الفرق بينهما
وازالة الاشتباه واذ قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه امام المرام
فلنشرع الى ما هو المقصود من تحرير الكلام في هذا المقام وهو من امهات
مطالب الحكمة واعلم انه لا خلاف في ان غير ماهية الممكن لا يحتمل المجعولية
واما الماهية الممكنة فمن انكر زيادة الوجود على الماهية لا بد له من القول
بتعلق الجعل لنفس الماهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل بمعنى جعلها في نفسها
فان الجعل على ما نبهت عليه فيما سبق على معنيين احدهما متعد الى مفعولين
والآخر يتعدى الى مفعول واحد فالماهية على الاصل المذكور يكون مجعولة على
المعنى الثاني للجعل وابن سينا لعدم وقوفه على الجعل بالمعنى الثاني قال حين
سئل عن هذه المسئلة وكان يا ايها المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا
بل المشمش موجودا فانه لو كان واقفا على المعنى الثاني للجعل لكان حقه ان
ينفي كون ماهية المشمش مجعولة بهذا المعنى لان المعقول كونها مجعولة بهذا المعنى لنفي
لا كونها مجعولة بالمعنى الذي ذكرت واذا كان متعلق الجعل نفس الماهية يكون المنتهي
عند عدمه نفسها لا وصفا من اوصافها ولا بعد في ذلك فان العدم يجوز
تعلقه بكل شيء فان قلت اليس العدم رفع الشيء قلت نعم الا انه لا يلزم

ان

ان يكون رفعه عن آخر فان الوجود كما لا يلزم ان يكون ثبوت شيء لآخر كذلك
العدم لا يلزم ان يكون رفع شيء عن آخر ومن هنا اتضح ان ما ذكره الفاضل
الشريف في الحواشي التي علقها على شرح التجريد بقوله واعلم ان القايل بكون الوجود د
عين الماهية كما لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين
فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم
ان يكون معدومة وموجودة معا كما ذكرت الشارح كذلك لا يمكنه القول بان
ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه منظور فيه ومن قال
بزيادة الوجود على الماهية فقد يجال الخلاف في مجعوليتها باعتبار نفسها مركبة
كانت او بسيطة فان قلت اليس مجعولية الماهية المركبة بجعل البسايط اياها فيكون
مجعوليتها بالجعل الاول دون الثاني والكلام في المجعولية بالجعل الثاني قلت
نعم مجعولية الماهية المركبة كالسرير مثلا انما يكون بجعل البسايط اياها اي بان
يكون قطع الخشب سريرا لكن ذلك الجعل من قبيل الجعل الثاني نظرا الى ان
نفس الماهية المركبة وان كان من قبيل الجعل الاول نظرا الى بسايطها فافهم
هذا فانه من مهمات هذا المقام وبالتامل فيه اتضح ان صيرورة الشيء حقيقة من
الحقايق بعد ما لم يكن غير مستحيلة بل واقعة اذا كانت مركبة فان شان الحقايق
المركبة ان يكون بسايطها اياها بعد ما لم يكن وظهر ان صاحب المحاكمات اخطاء
حيث قال في بيان معنى قول الشيخ النمط الاول في تجوهر الاجسام لا يجوز ان
يوجد الجوهر بمعنى الحقيقة والتجوهر على الحقيقة اعني الصيرورة لان صيرورة
الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال واصاب الكاتبي حيث قال في شرحه للملخص
بل المراد منه اي من تجوهر الاجسام المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة الجسم
وتكون ماهيته وذلك لان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى عند المتكلمين
ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وكل ماهية مركبة فانما تتحقق وتوجد
عند اجتماع اجزائها انتهى كلامه ولم يرد بالوجود في قوله وتوجد الكون
في الخارج او في الذهن بل صيرورة البسايط الحقيقة المركبة وبما قررنا
اتضح ان الماهيات المركبة لا تصلح ان تختلف في مجعوليتها باعتبار انفسها و
لذلك اخرجها الامام في الملخص عن محل الخلاف ووافقه الكاتبي في شرحه
ضل له على ما ياتي تفصيله بانه الله تعالى ومن لم يتنبه لهذا كصاحب المواقف والفا

والفاضل الشريف ادرجها في محل الخلاف فقال الماهيات الممكنة هل هي مجعولة
بجعل الجاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا اي سواء
كانت بسيطة او مركبة الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث المركبة مجعولة بخلاف
البسيطة ثم ان مراد صاحب المواقف من قوله مطلقا في تقرير المذهب الثاني هو ما
هو المراد منه في تقرير المذهب الاول وقد افصح عن ذلك عند تحرير المسئلة
على زعمه وهذا مما لا ينبغي ان يشتبه على من له ادنى تمييز فالشارح الفاضل لم
يصب في تغييره بقوله اي في الجملة لانه تعسف في صرف الكلام عن معناه الى
ما لا يرتضيه صاحبه وانما وقع فيما وقع لانه زعم ان الدليل الذي ذكره في
بيان المذهب الثاني لا يفي لعموم الدعوى ولم يدر ان هذا المحذور على تقدير
لزومه ح اي على تقدير اجراء الكلام المذكور على ظاهره اسهل مما ارتكبه
وانما قلنا على تقدير لزومه لانه غير مسلم فانه قال في تقرير الاستدلال على
المذهب المذكور اذ لو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض
كونه مجعولا من وجود الخ او موصوفية الماهية به فهو ماهية في نفسه ومعناه
اذ لو لم يكن الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولية بالكلية اذ ح يلزم ان لا يكون
ماهية من الماهيات مجعولة اصلا وعلى تقدير تحقق الجعل ووجود المجعول
في الجملة لا بد من ان يكون ماهية ما مجعولة لان ما فرض كونه مجعولا اي شيء كان
ماهية في نفسه فثبت ان الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولية ومنع الحيثية
لا تختلف بالبساطة والتركيب فظهر ان الماهية مركبة كانت او بسيطة قابلة
لان يتعلق بها الجعل فانطبق الدليل على عموم المدعى ومجال المناقشة بان يقال
لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولية ومع ذلك لا يكون
الماهية البسيطة قابلة لها لكون وصف البساطة اللازم للماهية البسيطة مانعا
عنها لا يضرنا لان الغرض تطبيق الدليل على المدعى لا تصحيحه على وجه لا يتطرق
عليه المناقشة فان ساير الادلة ايضا غير مسلم عنها وبالجملة لا بأس في الاحتجاج
بدليل لا يتم التقريب به على تقدير صحة مادته وصورته كما اذا كان الثابت به
اخص من المدعى واعلم انهم اختلفوا في تعيين المراد من المجعولية في هذه
المسئلة قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح حكمة العين
اختلف الحكماء في ان الماهية هل هي مجعولة ام لا وفسر ذلك بعضهم بان

بان كون الماهية تلك الماهية بجعل جاعل ام لا مثلا كون السواد سوادا هل
هو بالفاعل ام ذلك امر له في نفسه وعلى هذا فالحق انها ليست بمجعولة لما
ذكره المص ولان ذلك معنى لا يعقل صحته كما يظهر بادنى تامل ورجوع الى
الفطرة السليمة وفسره آخرون بان اثر الفاعل هل هو الماهية او لا فاختار
جماعة ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل بناء على ان اثره ثابت في
الخارج وذلك هو الماهية ليس الا ضرورة ان الوجود ليس بموجود في الخارج
وذهب طايفة الى ان اثر الفاعل هو الوجود لا بمعنى انه جعل الوجود وجودا
او لا انه جعله موجودا بل بمعنى انه جعل الماهية موجودة فما هو الاثر الحقيقي
هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بالمعنى المذكور واما الماهية فهي اثر
له باعتبار الوجود لا من حيث هي ولا من حيث كونها تلك الماهية وللبحث
مجال الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان محل الخلاف على التفسير الاول لا يحتمل
التثليث فان المذهب الثالث وهو الفرق بين الماهية المركبة والبسيطة بان الاولى
مجعولة دون الثانية لا وجه له ح ولا ينطبق عليه متمسكه وهو ان شرط المجعولية
الامكان لانها فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وهو لا يعرض
للبسيط لانه كيفية عارضة لنسبة لا يتصور الا بين اثنين والبسيط لا اثنينية فيه
فلا يتصور عروضه له ولا يخفى انه كما لا يتحقق الاثنينية بين البسيط ونفسه
كذلك لا يتحقق بين المركب ونفسه وما في المركب من التعدد باعتبار الاجزاء لا
يجدي نفعا في تحقق الاثنينية اللازمة للمجعولية على التفسير المذكور فلا انطباق
لما ذكره على القول بالفرق بين الماهية المركبة والبسيطة في صحة المجعولية بالمعنى
المزبور والظاهر من التفسير المذكور لقوله من انكر المجعولية خاصة فلا يتعدى
الى قول المخالف القايل بها كما هو المفهوم من كلام الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل
فعلى هذا لا يكون محل الخلاف محررا بخلاف التفسير الثاني فانه ينتظم القولين
فح يكون محل الخلاف محررا قوله لما ذكره المص اراد به ما ذكره في حكمة العين
بقوله لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل للزم من الشك في وجوده الشك في
كون الانسانية انسانية وقال الشارح كما يلزم من الشك في وجود الماهية
الشك في وجودها والتالي باطل لانا نشك في كون الانسانية انسانية مع شكنا
في وجود الفاعل وفيه نظر لان اللازم على تقدير كون الانسانية بجعل جاعل

الشك

في صدور الانسانية عن الفاعل عند الشك في وجوده لا الشك في كون الا نية
الى هنا كلامه ومن هنا تبين انه لا وجه لتعليل حقية القول بعدم مجعولية المهية
بما ذكره المص لانه ظاهر البطلان فلا يصلح ان يكون مستندا للحق قوله ولان
ذلك معنى لا يعقل صحته الخ هذا قريب من التصريح بما قدمناه من ان التغير المذكور
لا ينتظم احد القولين قوله وفسره آخرون بان اثر الفاعل الخ وتفصيل هذا
ما ذكره الفاضل المذكور في الحواشي المزبورة بقوله واعلم انه قد يحصل من
الشمس اثر في مقابلها في الخارج البتة فالمهية هل هي كذلك بالنسبة الى الفاعل
ام لا فيه خلاف فذهب المشاؤون الى انها ليست مجعولة بجعل جاعل والرواقيون
الى انها مجعولة بجعل جاعل ثم العقل يعتبر لها الوجود ويصفها بصفة الوجود
مثلا مهية زيد التي هي موصوفة للتشخص يصدر عن الفاعل ثم يصفها العقل
بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتهى قال وذهب المص الى ان كون
الانسانية انسانية هل هي بجعل جاعل ام لا ولا شبهة في كون كل شيء ذلك
ولا يكون امثال هذا محل النزاع وهذا القول منه صريح في تصديق ما ذكرناه
آنفا والمراد من الرواقيين الاشراقيون وياتي في آخر هذه الرسالة باذن
الله تعالى ان الاشراقيين من الحكماء منهم قوله بناء على ان اثره ثابت في
الخارج ويرد عليه انا سلمنا ان اثر الجعل ثابت في الخارج لكن لا نسلم ان
الثابت في الخارج هو المهية من حيث هي بل هو المهية المخلوطة اي الشخص
الموجود في الخارج قوله ضرورة ان الوجود ليس بموجود في الخارج تعليل
قاصر اذ لا يلزم من عدم صلاحية الوجود لان يكون اثر الجاعل ان يتعين
نفس المهية للاثرية وانما يلزم ذلك ان لو انحصر احتمال الاثرية فيهما و
ليس كذلك فان هنا احتمالا آخر هو اظهر الاحتمالات على ما نبهت عليه آنفا
وبالجملة ما ذكره لا يصلح ان يكون مبنى للمذهب المذكور واما ما قيل في ذلك
كل ما يعرض انه اثر للفاعل مهية من المهيات فليس بشيء لانهم فرقوا بين المهية
والهوية والخلاف بين الفريقين في ان متعلق الجعل والتاثير هل هو الاول
ام الثاني وقد افصح صاحب المواقف عن هذا حيث قال والجواب ان المجعول
هو الوجود الخاص اي هويته لا مهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية
عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا قوله بل بمعنى انه جعل المهية

موجودة هذا ما اشار اليه ابن سينا بقوله الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش
موجودا وقد رد عليه بعض المتصلفين حيث قال في رسالة المسماة بالزوراء
العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا
فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهره وكون المهيات غير مجعولة
بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه
اذ نعني به انها بذواتها اثر الفاعل وبعد ذلك لا تحتاج الى تاثير آخر في كونها
هي ونفي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق لكنه مردود لانه اخذ
مسلما ان يكون للشيء علة بالحقيقة وهل المشاجرة الا فيه فان من قال ان
المهيات ليست مجعولة فقد انكر ان يكون لا نفس الاشياء علة ثم ان حقه
ان يقول ونفي الاحتياج باعتبار جعل الشيء ذلك الشيء لا ينافي ثبوت الاحتياج
باعتبار جعل الشيء اذ بذلك يندفع ما انتشره من السؤال بان يقال ان الانسان
اذا لم يكن محتاجا الى الغير في انسانيته يكون مستغنيا في حقيقته عن الفاعل
فكيف يكون نفس حقيقته مجعولة لا بما ذكرته من قوله ونفي الاحتياج اللاحق
لا ينافي الاحتياج السابق قوله فما هو اثره الحقيقي هو ثبوت المهية في الخارج
الخ وتفصيله ما ذكره في شرح المواقف حيث قال والصواب ان يقال معنى قولهم
المهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك
اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل
اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما
مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود
وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى
انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ
ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ
في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات
في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها
موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه الى هنا كلامه ولا
يذهب عليك ان مبنى ما ذكره الفضول عن ان للجعل معنى آخر لا يتعدى الى
مفعولين ولا يقتضي الا ثنين فالمهية باعتبار نفسها مع قطع النظر عن الوجود

نع وهي بالاوصاف والاعتبارات تصلح ان تكون مجعولة بهذا النحو من الجعل
منها شئ وهو انه فرق بين المثال والممثل فان المثال انه خارجي وهو قيام الصبغ
بالثوب في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتصرفه ولا كذلك الحال في الممثل
فان ما بين المهية والوجود من الاتصاف امر اعتباري موقوف على اعتبار العقل
وتصرفه فقياس احدهما على الآخر لا يخلو عن تمحل فتدبر قوله وللبحث مجال العله
اراد به ما في قوله لا من حيث هي من تطرق المنع فان عدم كون المهية من حيث
هي اثا لم يثبت بعد لما عرفت انه لا استحالة في كون المهية مجعولة بالجعل بالمعنى
الذي لا يتعدى الى المفعولين استدل المنكرون بكون المهيات مجعولة على مذهبهم
بوجهين احدهما ما نقلناه سابقا عن حكمة العين والآخر ما ذكر في المواقف
وهو انه لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم
جعل الجاعل انسانية لان ما يكون بالجعل لا يتحقق عند عدمه وسلب الشئ عن
نفسه محال بديهة وانما لم نقل لان الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا كما قاله
الفاضل الشريف في شرحه للمواقف لانه لا ينطبق العلل فان الارتفاع
اخص من مطلق العدم والمدعى عدم الانسانية عند عدم الجعل لا ارتفاعها
عند ارتفاعه وزعم صاحب المواقف والشارح الفاضل ان هذا الوجه عام
للبسيط والمركب وفيه نظر اذ لا فساد في عدم كون السرير مثلا عند عدم
جعل الجاعل لا يقال اللازم على تقدير كون مهية السرير مجعولة ان لا يكون
السرير سريرا عند عدم الجعل وذلك سلب الشئ عن نفسه لانا نقول بل اللازم
عدم كون قطع الخشب سريرا لان الجعل المتعلق بحقيقة السرير هو ذلك
الكون واما في المهية البسيطة فليس شيئا آخر غير نفسها حتى يسلب عنه عند عدم
الجعل فتعين سلبها عن نفسها ثم اجاب عنه بانا لا نم استحالة اللازم المذكور
فان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل
في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية
لم انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج
وليس ذلك بمحال انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم جعل
الجاعل يرتفع المهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها
حكم الحالي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج

ل

لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية
لا انسانية والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي
هو السلب مما نقول به الى هنا كلامهما واراد بالخارج الخارج عن اعتبار
العقل فينتظم مطاوي النقول من على اصل القائلين بالوجود الذهني لا الخارج
المقابل للذهني والخارج بذلك المعنى مستعمل عندهم فانهم يقولون الصدق
مطابقة النسبة المعقولة من الكلام لما في الخارج ومرادهم من الخارج ثمة المعنى
المذكور على ما بين في محله وقد دل على ان المراد من الخارج هنا ما ذكرناه دلالة
قاطعة قوله فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء وذلك
انه على تقدير ان يكون المراد من الخارج ما يقابل الذهن لا يصح هذا الكلام
لان الانسانية اذا ارتفعت عن الخارج المقابل للذهن ولم ترتفع عن مظهر
بنة آخر لنفس الامر لا يسلب عنها جميع الاشياء بل يصدق عليها بعض الاحكام الايجا
وهي التي بحسب الوجود الذهني النفس الامري والتي بحسب مطلق الوجود الشامل
له وللخارجي وبهذا التفصيل تبين وجه اندفاع ما قيل فيه بحث لان القضية
القائلة الانسانية انسانية وكذا في كل ما هيته قضية ذهنية فالسالبة لو صدقت
لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن والحاصل ان القائل بمجعولية المهية
يقول ان كون الانسانية انسانية في نفس الامر بجعل الجاعل لان الانسان
نية في الخارج عين الهوية ولا كلام فيه والنافي لمجعوليتها يقول لو كانت الا
مجعولة لم تكن الانسانية انسانية في نفس الامر عند عدم الجعل فح لا يتجه الجواب
بان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج انتهى لان مبناه على حمل
الخارج المذكور في الجواب على الخارج المقابل للذهن لكونه متبادرا الى الذهن
في قوله ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وقد عرفت
فساد ذلك المعنى بحيث هنا شئ وهو ان عبارة الحاصل لم تصادف محزّا لا
في كلام صاحب المواقف ولا في كلام المعترض لان المعتد بها في الموضعين
تفصيل ما سبق عليه كما لا يخفى قال الكاتبي في شرح الملخص اختلف الناس
في ان البسائط هل تكون بجعل الجاعل ام لا فذهب قوم الى انها ليست مجعولة
وذهب آخرون الى انها مجعولة وقد بينت فيما سبق على وجه تخصيصه الخلاف
البسايط بالبسائط فتذكر ثم قال واحتج المانعون من ذلك بوجهين الاول لو كانت

مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة لكن
التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا تعرض للشيء الا
بالقياس الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض الامكان له بالقياس اليه والا لما
كان بسيطا بل مركبا وفيه نظر لانا لا نم ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا
يلزم من عروض الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي
له بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر يعرض الامر الاضافي للبسيط بالقياس
اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان للبسيط بالقياس الى الوجود
فان المهيات التي هي بسايط مع انه يعرض له الامكان على معنى انه لا يكون وجودها
ولا عدمها من ذاتها بل من غيرها انتهى وهذا ما ذكره صاحب المواقف بقوله والحق
هو ان البسيط له مهية ووجود فلعل الامكان يعرض للمهية البسيطة بالنسبة الى
الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط ولا يخفى
ما في عبارته لعلق من الركاكة فان حق المقام هو ان يقال فيجوز ان يعرض الامكان
الخ اني لا ارى وجها للجواب المذكور لان مراد المستدل ان يقال ان شرط المجعولية
هو الامكان فلو كانت المهية البسيطة مع قطع النظر عن الوجود مجعولة لكانت
مع قطع النظر عنه ممكنا لكن التالي باطل لان الامكان الثابت للمهية مع قطع النظر
عن الوجود يستدعي جزئين كما في المركب وانما قلنا لا بد للمهية البسيطة على
تقدير كونها مجعولة مع قطع النظر عن الوجود من الامكان الثابت لها مع
قطع النظر عنه لان الامكان الثابت لها بالنظر اليه انما يكون علة لحاجتها
باعتباره لا لحاجتها في نفسها فاذا ثبت لها الحاجة لنفسها لا للوجود لا بد لها
من ثبوت امكان بحسب نفسها لا بالقياس الى الوجود كما في المركب وعلى هذا التقرير
لا اتجاه لما ذكره في معرض الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب وقال صاحب
المواقف وقد اعترض عليه اي على الدليل المذكور بانه لو لم تكن البسايط مجعولة
لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسايط كما مر يعني في مباحث
التعريف وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية لا يقال المجعول انضمامها اي انضمام
بسايط المركب بعضها الى بعض او وجودها لانا نقول ذلك ايضا له مهية فهي اما
بسيطة فلا تكون مجعولة او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه انتهى والظاهر
ان هذا الاعتراض معارضة للدليل المذكور لان حاصله اثبات خلاف المدعى

وهو ان تكون البسايط مجعولة ببيان انه على تقدير عدم مجعوليتها يلزم الفساد
وهو انتفاء المجعولية بالكلية وان الابهري من تلامذة المص حمله على
النقض الاجمالي وقد رد عليه الفاضل بقوله والاعتراض معارضة
ونقل عنه في الحاشية لا نقض اجمالي كما ذهب اليه اذ لا يمكن اجراء الدليل
المذكور بعينه في المركبات انتهى قيل فيه بحث لان النقض الاجمالي على وجهين احد (عما)
جريان الدليل في موضع مع تخلف الحكم عنه والثاني استلزام تمامه محذورا و
المتحقق هاهنا الاول دون الثاني وليس بشيء لان المعتبر في ثاني وجهي النقض لا (اجمالي)
هو استلزام تمام الدليل الفساد بدون انضمام مقدمة من الخارج واستلزام
الدليل المذكور الفساد بانضمام مقدمات من الخارج كما لا يخفى على الناظر فيه فكلا
وجهي النقض الاجمالي منتف هاهنا نعم في تعليله قصور حيث
اقتصر فيه على بيان وجهي النقض الاجمالي والحال في المتروك اخفى من المذكور
كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور فبان يقال لا نم انه اذا لم يكن
البسايط مجعولة لا يكون المركب مجعولا قوله اذ ليس المركب الا مجموع البسايط
قلنا مسلم لكن لا يلزم من عدم مجعولية كل منهما عدم مجعولية الكل من حيث
هو كل قال الفاضل الطوسي في رد قول الامام في المحصل ولان الذات اذ ليست
فلا يكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم اي عند المعتزلة
واذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنية عن
الفاعل اقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زائد عليهما
كالتركيب الذي هو زائد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الافراد
غنية عن الفاعل كون المركب غنيا عنه الى هنا كلامه وقد خرج منه جواب آخر
للاعتراض المذكور فان قلت للتركيب ايضا مهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة
على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيط قلت نختار انه
له مهية بسيطة لكنه مجعول باعتبار صدوره لا باعتبار مهيته وذلك الجعل عرضي
نظرا الى التركيب لان المجعولية صدوره وهو عارض من عوارضه وذاتي نظرا الى
المركب لان المجعول به ذاته فافهم هذا السر الدقيق ومن هنا تبين ان ما ذكره
في المواقف مصدرا بقوله لا يقال جواب صواب الا ان المص وان رحمه الله لم يبينه
بوجهه وقال المحشي بعد ايراد النظر على الوجه السابق ذكره والاولى ان

ان يقال فى تقرير هذا الوجه لو كانت البسايط مجعولة لكانت ممكنة لما مر ولو
كانت ممكنة لما كانت هى مجعولة بل اما وجودها او عدمها لانه ح معنى كونها
ممكنة ان كل وجودها وعدمها من غيرها ويرد عليه انا سلمنا ان معنى كونها ممكنة
ان كل واحد من وجودها وعدمها من غيرها لكن لا يلزم منه ان لا تكون هى مجعولة
وانما يلزم ان لو كان مجعوليتها باعتبار نفسها منافية لكون وجودها وعدمها
من غيرها وذلك غير مسلم فان من يقول ان المجعول نفس الماهية يقول ان وجودها
يتبع جعلها فيكون من الغير وكذا عدمها لانه يتبع عدم الجعل فافهم ثم قال الثانى
لو كانت مجعولة لكان تحققها بواسطة تاثير المؤثر فيها والتالى محال فالمقدم مثله
اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالى فلان تاثير المؤثر فيها متاخر عن احتياجها جا
الى المؤثر واحتياجها الى المؤثر متاخر عنها لانه نعت لها والنعت متاخر عن المنعوت
فاذن تاثير المؤثر فى البسيط متاخر عن تحققه وما كان كذلك استحال ان يكون تحققه
بتاثير المؤثر فيه وللقائل ان يقول لا نم وجوب تاخر النعت عن المنعوت وانما
يجب ذلك ان لو كان النعت امرا وجوديا اما اذا كان اعتباريا عقليا فجاز تقدمه
على المنعوت كالامكان المتقدم على وجود كل ممكن فى الخارج ولا نم ان احتياج
الماهيات فى حصول الوجود لها الى المؤثر امر موجود فى الخارج بل هو عندنا من الاعتبارات دات
العقلية لم قلتم بانه ليس كذلك لابد له من برهان الى هنا كلامه ولا يذهب عليك
ان تاخر النعت عن المنعوت واجب بالضرورة وانكاره مكابرة الا ان المنعوت
قد يكون نفس الماهية فلا يجب تاخر النعت عن وجودها وهذا لا يقدح فى وجوب
تاخر النعت عن المنعوت والامكان انما يتقدم على وجود الممكن لانه نعت
للماهية من حيث هى لا للماهية الموجودة فهو واجب التاخر عن منعوته وهذا كله
ظاهر لا ينبغى ان يشتبه على من له تامل صحيح فالصواب فى الجواب عن الدليل
المذكور ان يقال ان من قال المجعول نفس الماهية لا يقول ان تاثير المؤثر فيها
متاخر عن احتياجها الى المؤثر بل لا يقول بتاثير المؤثر فيها اذ لا ماهية قبل التاثير
ح فكيف يكون التاثير فيها بل الماهية قبل تاثير الفاعل وجعل الجاعل انما هى
لا شئ محض لا تقرر لها اصلا فانى الاتصاف بوصف من الاوصاف وبعد الجعل
والتاثير تتعين وتكون شيئا من الاشياء متصفة باوصاف تلزمها من حيث
هى هى كالامكان والاحتياج ونحو ذلك فتلك الاوصاف كلها فى جانب المجعول

لا تحقق لواحد منها قبل الجعل واعلم ان هذا المقام مما زل فيه اقدام الافهام
وضل فى بوادى مباديه عقول الفحول وقد زل فيه قدم صاحب المواقف فظل
على مراد القوم غير واقف وهو يزعم انه يثبت فيه قدم غيره ومن عجايب الاحوال
اعجبها كما ان حيث قال واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التى تنزلق فيها اقدام
الاذهان وانا نريد ان نثبت اقدامك فيها باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع
ومنشاء المذاهب الحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا
الوجود الى ذهنى وخارجى وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولدفعهما راموا
العوارض اى الامور التى تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من
حيث هى هى اى مع قطع النظر عن هويتها الخارجية وعن وجودها الذهنى ايضا
اذ لا مدخل فى ذلك اللحوق لخصوصية شئ من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما
وجدت الماهية كانت متصفة وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة
وعارضة لها سواء وجدت الاربعة فى الخارج او فى الذهن فلو فرض اربعة
موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض الى هنا كلامه
مشروحا بشرح الفاضل الشريف وفيه بحث اما اولا فلان الكلام فى تقسيم العوارض
لا فى تقسيم اللوازم فالقسم الاول ما يعرض الماهية من حيث هى هى لا ما يلزمها
من حيث هى هى حتى لا ينفك عنها فان شرح الفاضل لم يصب فى قوله فاينما وجدت
الماهية كانت متصفة به صرح فى معنى اللزوم والكلام فيما هو اعم منه واما ثانيا
فلان فرض الاربعة غير زوج ليس بمحال وان كان المفروض محالا فان استحالة
الفرض ايضا من خواص الذاتى وبها يفارق الذاتى بلازم الماهية وموجب قوله
فلو فرض اربعة غير زوج لم يكن اربعة هو ان يكون الفرض المذكور محالا وقد
عرفت انه لا صحة له فالصواب ان يقال فلو كان اربعة غير زوج لم يكن اربعة
واما ثالثا فلان الشارح الفاضل زعم ان لمطلق الوجود الشامل للخارجى
والذهنى مدخل فى ثبوت هذا القسم لموصوفه على ما افصح عنه بقوله بل لمطلق الوجود د
واوضحه فى الحواشى التى علقها على شرح التجريد حيث قال اقتضاء الماهية لشئ و
واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان
ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شئ له فليس معنى لازم الماهية انها
متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين اولا بل معناه انها اينما وجدت كانت

متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي المهية باعتبار
مطلق وجودها انتهى كلامه ويرد عليه انه يلزمه ان لايكون مطلق الوجود
من العوارض لانحصارها في الاقسام الثلثة المذكورة وهو ليس منها واللازم
باطل فكذا الملزوم وانما قلنا انه ليس منها لان كلامها على ما ذكره مشروط بمطلق
الوجود ولو كان مطلق الوجود منها يلزم ان يكون مشروطا بنفسه قال الفاضل
الدواني في الحواشي التي علقها على الشرح الجديد للتجريد اتصاف شيء باخر
في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم
ان لايكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على
نفسه او تسلسل انتهى لايقال عروض الوجود المطلق للمهية بالوجود المطلق
تتوقف عروضها لها في ضمن فرد على عروضه لها في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه
لانا نقول بل فيه محذور اذ يلزمه ترتب تلك الافراد الى غير النهاية وذلك
بط وان كانت تلك الافراد امورا اعتبارية اذ يلزمه اي على تقدير الاشتراط ط
المذكور ان يكون مجموعها مسبوقا بفرد غير داخل في ذلك المجموع ولا خارج عنه
اما الاول فبحكم الاشتراط فان الشرط لايكون الا خارجا عن المشروط واما
الثاني فبحكم انه مجموع الوجودات المتسلسلة فلو كان فرد من تلك السلسلة
خارجا عنه يلزم ان لايكون المجموع مجموعا وهو خلاف المفروض واللازم المذكور
بين البطلان ثم ان مساق كلامه صريح في عدم الفرق بين عارض المهية من
حيث هي هي ولازمها من حيث هي هي وفي ان لازم المهية من حيث هي هي
لايكون الا مقتضى المهية وهذا الاخير مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة وقد
نبهت فيما سبق على فساد الاول والتحقيق ان الاقتضاء فرع الوجود في
المقتضي اذا كان المقتضى امرا موجودا واما اذا لم يكن موجودا بل امرا اعتباريا
فلا حاجة في المقتضي الى الوجود للاقتضاء فان العقل ينقبض عن تجويز ان
يكون ما ليس بموجود مقتضيا لموجود ولا ينقبض عن تجويز ان يكون مقتضيا
لما ليس بموجود نعم ثبوت ما ليس بموجود للمقتضي له يتوقف على وجوده ضرورة
ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له سواء كان للشيء الاول ثبوت في نفسه
اولا لكن ثبوته للمقتضي واتصاف المقتضي به امر وراء الاقتضاء فما اشترط فيه
لايلزم ان يشترط في الاقتضاء فالمهية تقتضي الامكان ونحوه من الامور الاعتبا ربة

اللازمة لها من حيث هي هي بلا شرط الوجود لكنها لايتصف بها الا بعد وجو دها
في احد المظهرين وصاحب المواقف واقف على هذا المعنى ولذلك لم يعتبر في القسم
الاول شرط الوجود اصلا على ما افصح عنه قوله فلو فرض اربعة غير زوج
لم يكن اربعة وان حكم الفاضل بعدم وقوفه على ذلك السر غير كلامه بزيادة
قيد الموجودة في الاربعة المفروضة فافهم زاعما انه اصلحه فان قلت اليس
تلك الامور الاعتبارية ثابتة في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج فكيف
يقتضيها ما لا وجود له اصلا قلت نعم لها وجود في نفس الامر يدل على ذلك صدق
الاحكام بالامور الثبوتية عليها ككونها اوصافا ثابتة للغير ونحو ذلك لكن كما
لا مدخل لوجودها في نفس الامر في ثبوتها لموصوفاتها على ما نبهت عليه آنفا كذلك
لا دخل له في كونها مقتضيات موصوفاتها ولما لم يكن الوجود معتبرا في جانب المقتضى
وان كان مقارنا له لم يكن معتبرا في جانب المقتضي ايضا وان كان مقارنا له لازما
لابد منه لامر الاتصاف ثم قال اعني صاحب المواقف وقسم آخر يلحق الوجود
اي الهويات الخارجية لا المهية من حيث هي هي كالتناهي والحدوث للجسم
فانه اي ما عبارة الشارح اي كل ما ذكر من التناهي والحدوث لايلزم مهية
اي مهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او
غير متناه لم يكن ذلك الشخص مناقضا في نفسه ولا متصورا للجسم غير جسم كما لزمه
ذلك في تصور اربعة غير زوج الى هنا كلامه مشروحا بشرح الفاضل الشريف الذي
بعدم لزوم المحذور المذكور على التقدير المزبور على عدم لزوم التناهي والحدوث
لمهية الجسم من حيث هي هي ومبنى هذا الاستدلال على انهما لو كانا لازمين لها لم يكن
بد من ذلك المحذور المذكور وفيه نظر اما اولا فلما مر انه من خواص الذاتي لا
يوجد في لازم المهية واما ثانيا فلانه يلزمه ان يكون مناقضا في نفسه متصورا
للجسم غير جسم لان نسبة الحدوث الى الجسم الموجود في الخارج نسبة الزوجية
الى مهية الاربعة فلا يصح قوله فان من تصور جسما قديما لم يكن ذلك الشخص
مناقضا في نفسه ولا متصورا للجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصور اربعة غير زوج
لان الوجود في الخارج معتبر في مفهوم القديم ضرورة انه من اقسام الموجود
في الخارج فتصور الجسم قديما تصوره موجودا في الخارج غير حادث ثم قال
وقسم ثالث يلحق المهية باعتبار وجودها في الذهن اي يكون لخصوصية الوجود الذهني

مدخل في عروضه للمهية لخو الذاتيه والعرضية والكلية والجزئية للاشيا، الموجود
في الذهن بشرط وجودها فيه وقال الفاضل الشريف في شرحه بعد التفسير المذكور
فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية ويرد عليه
ان المعقول الثاني شرطه ان لا يعقل الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضه له صرح الفاضل
المذكور بذلك في الحواشي التي علقها على شرح المطالع والقسم الثالث من العوارض
لا يلزمه ذلك اذ لم يثبت بعد ان العوارض الذهنية لا يعقل الا بعد تعقل معروضها
والامثلة الجزئية لا تفيد ومن قال في تقريب هذه المناقشة ان العوارض الذهنية
لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها لم يصب فيه حيث تجاوز عن قدر
الحاجة فان مدار المناقشة المذكورة على جواز تعقل تلك العوارض قبل تعقل
معروضاتها ولا حاجة فيها الى جواز تعقلها منفكا عن تعقل معروضاتها ثم ان قول الفاضل
المذكور فلا يحاذي به امر في الخارج صريح في ترتب الحكم المذكور على الشرط المزبور
فعلى هذا لا وجه لعده امرا آخر معتبرا في حد المعقول الثاني حتى يكون المعتبر فيه قيدا
كما صرح به في الحواشي التي علقها على شرح التجريد حيث قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات
الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضة
لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها لان القيد الاول
في معنى الشرط المذكور فان ما يجب ان يعقل عارضا لمعروض آخر في الذهن لا يكون
الا من العوارض الذهنية التي لخصوصية الوجود الذهني مدخل في عروضها لمعروضاتها
لان ما يصح عروضه لمعروضه في الخارج يجوز ان يعقل عارضا له في الخارج فلا يكون
بحيث لا يمكن تعقله الا عارضا له في الذهن وبما قررنا انفتح ما في قوله في الحاشية
المذكورة وكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما
مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه
كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج من الخلل لانه لا يخلو من ان يكون مراده من
قوله وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره ان يقال وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره
سواء كان عروضه له في الذهن او في الخارج فلا وجه له اذ ح لا يكون له مساس
للمقام لان الكلام فيما عروضه في الذهن خاصة او يكون مراده ان يقال وكذا ما
لا يعقل الا عارضا لغيره في الذهن فلا صحة له لعدم انتظامه مع الشرط المذكور
فان ما يكون كذلك لا يكون موجودا في الخارج ضرورة ان الموجود في الخارج

من لا يبصرون من المتروك المطروح الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل
المقدر المنوي لكان الفعل غير متعد اصلا ومنها ان يكون المتعدي نقيضا لغير
المتعدي فان من دابهم حمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
التوبة عدي فعل الايمان بالباء لانه قصد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر
فعدي بالباء ومن غفل عن هذا اخطأ في قوله سيرتهما فابلا الباء زائدة
وقع سهوا لانه يقال استر الحديث بلا باء قال الله تع سواء منكم من اسر القول
ولم يدر ان المخطي هو المخطي واما اجراء غير المتعدي مجرى المتعدي فعلى وجوه
ايضا منها طريقة الحذف والايصال وهذا الظهوره وشيوعه غني عن ايراد المثال
ومنها اعتبار ما في اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد يصلح ان يكون سببا
للتعدية من غير ان ينتقل اللازم عن صيغته الى صيغة المتعدي ويتغير معناه
وهذا مما وقع فيه النظر العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة الفرقان
طهورا بليغا في طهارته وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره
فان كان ما قاله شرحا لبلاغته في طهارته كان سديدا ويعضده قوله تعالى
وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شيء
وقال صاحب الكشف قوله ان كان شرحا فيه ايماء الى ان الطهارة لما لم تكن
قابلة للزيادة لانها شيء واحد رجع المبالغة فيه الى انضمام التطهير اليها لان
اللازم صار متعديا ومنها اعتبار ما في غير المتعدي من الاشتهار بالوصف
المتعدي كما في قوله ان عراسد على وفي الحروب نعامة قال الفاضل الجرجاني
في حاشية شرح التلخيص استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار
به اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة
من الجراءة والصولة ومنها اعتبار التضمين قال صاحب الكشاف ومن شانهم
انهم يضمنون الفعل فعلا آخر ويجرونه مجراه ويستعملونه استعماله وقد استوفينا
حق الكلام في هذا المقام في تعليقة اخرى ومنها تعليقة شاع فيما بينهم ان
اسم التفضيل لا يبنى مجامعه افعل من لغيره حتى قال الفاضل التفتازاني في
تفسير قوله تع الد الخصام والمعنى انه اشد الخصوم خصومة لا من جهة
ان الد افعل تفضيل بل من جهة ان اللدد شدة الخصومة وكل شديد
فهو بالنسبة الى ما دونه اشد فمعنى الاضافة ههنا الاختصاص كما في قولك

حسن الناس وجها وذلك لان اللدد مما يبنى منه افعل صفة بدليل لد فى جمع
ولدآء فى مؤنثه ولا يبنى منه اسم التفضيل الى هنا كلامه الامر كما شاع على
الفصيح عنه رضى الدين حيث قال فى شرح الكافية وينبغى ان يقال من الالوان
والعيوب الظاهرة فان الباطنة يبنى منها افعل التفضيل نحو فلان ابله من فلان
واحمق وارعن واهوج واخرق والد واعجم وانوك مع ان بعضها يجئ منها
افعل لغير التفضيل ايضا كاحمق وحمقآء واهوج وهوجآء واخرق وخرقآء
واعجم وعجمآء وانوك ونوكآء فلا يطرد ايضا تعليله بان منها افعل لغير
الى هنا كلامه ومن هنا تبين ان الفاضل التفتازانى اخطأ فى دعوى ان الدليل
ليس افعل تفضيل كذلك لم يصب فى الاستدلال عليه بان اللدد مما يبنى منه افعل
لغير التفضيل ومنها حمل النظير على النظير كتعدية نثوينهم حملا له على نبوينهم قال
صاحب الكشاف فى تفسير قوله تع لنبوئنهم من الجنة غرفا وقرئ لنثوينهم
من الثوآء وهو النزول للاقامة يقال ثوى فى المنزل واثوى غيره والوجه فى
تعديته اى تعدية لنثوينهم الى ضمير المؤمنين والى الغرف اما اجراؤه مجرى لننزلنهم لتهم
ولنبوئنهم او حذف الجار وايصال الفعل او تشبيه الظرف الموقت بالمبهم
انتهى وحمل النظير على النظير شايع كحمل النقيض على النقيض قال صاحب
الكشاف فى تفسير سورة يوسف والسبع وقوع عجاف جمعا لعجفآء وفعلى
وفعلآء لا يجمعان على فعال حمله على سمان لانه نقيضه ومن دابهم حمل النظير
على النظير والنقيض على النقيض تعليقة الحذف والايصال من التوسعات
الشايعة لا حاجة الى ايراد المثال له انما الحاجة فيه الى بيان الضابط قال ابن
هشام فى مغنى اللبيب ولا يحذف الجار الا مع ان وان واهمل النحويون هنا
ذكر كى مع تجويزهم فى نحو جئت كى يكرمنى ان تكون كى مصدرية واللام مقدرة
والمعنى لان يكرمنى واجازوا ايضا كونها تعليلية وان مضمرة بعدها ولا يحذف
مع كى الا لام التعليل لانها لا تدخل على جار غيرها بخلاف اختيها قال رضى الدين
فى شرح الكافية ان حذف حرف الجر اى فى واللام صار قياسا فى البابين اعنى
بابى المفعول له والمفعول فيه كما كان حذف حرف الجر قياسا مع ان وان
وليس بقياس فى غير المواضع الثلثة فلا تقول فى مررت بزيد وقمت الى عمر
ومررت زيدا وقمت عمرا وانما كان قياسا فى بابى المفعول له والمفعول فيه

بالضوابط المعينة لكل منهما لقوة دلالتهما على الحرفين المقدرين ولا يذهب
عليك ان قوله وليس بقياس فى غير المواضع الثلثة منظور فيه لما عرفت انه يحذف ف
قياسا ايضا مع كى وكذا قول ابن هشام ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان
وان منظور فيه لما عرفت انه يحذف ايضا قياسا فى بابى المفعول له والمفعول فيه
ثم انه ظهر بما حققناه انه لا مساغ لان يكون غشاوة على الحذف والايصال
ويكون المعنى وختم على ابصارهم بغشاوة فالامام البيضاوى لم يصب فى
تجويزه ذلك الوجه من الاعراب والله اعلم بالصواب وكذا لم يصب الفاضل
التفتازانى فى زعمه ان الحذف والايصال مطلق لا يصار اليه الا بدليل
وذلك ان صاحب الكشاف لما استدل على ان يمد فى قوله تع ويمدهم فى طغيانهم تهم
يعمهون من المدد دون المد بمعنى الامهال بان الذى بمعنى الامهال انما هو
مدله مع اللام كامد له مع اللام وقال الفاضل التفتازانى فى شرحه
المد فى العمر لا يتعدى بنفسه فلا يقال مده بل باللام مثل مدله والحذف والايصال
لا يصار اليه الا بدليل وقد عرفت ان حذف حرف الجر فى باب المفعول له والمفعول فيه
قياس والمد بمعنى العمر يستعمل بفى نص عليه الجوهرى حيث قال فى الصحاح
ومد الله فى عمره ومد فى غيه اى امهله وطول له فقول صاحب الكشاف انما هو
مدله مع اللام ليس بذاك ولقد اصاب الفاضل التفتازانى فى رد قول صاحب
المفتاح واعلم ان هذا النوع من استعمال العرب والفاضل الجرجانى لعدم
وقوفه على ان حذف الجر هنا ليس بقياس قال فى شرحه اى لا يختص به وقال
فى الحاشية الاختصاص يستعمل متعديا ولازما والاستعمال الاصل فيه ان يدخل
البآء على ماله الخاصة وهو وارد هنا على هذا الاستعمال الا انه حذف الجار
واوصل الفعل فاندفع ما يقال من ان استعماله بالبا ليس من اللغة تعليقة
قال صاحب الكشاف فيما نقل عنه السموع أُفُقى وأَفَقى وهو القياس لان
النسبة الى الواحد الا ان المستعمل فيما بين العلمآء افاقى وهو صحيح لانه
افاقى الخارجى اى خارج المواقيت وكان بمنزلة الانصارى حيث لم يرد
القبيلة الناصرة كانه اريد انه فى الاصل اطلق عليهم للانضمام نظرا الى
انهم ناصرون ثم صار كالعلم لهم حتى لو قيل ناصرى لم يفهم ذلك المعنى كذلك
لا يراد هنا انهم من افق من افاق مكة او افاق الارض بل يفهم منه

انه خارج عن المواقيت فكانت الآفاق صارت كالعلم الى خارج المواقيت
من الامكنة ولو قيل افقى لم يفهم ذلك المعنى وهذا معنى صريح يظهر منه ان
النسبة الى الجمع ليس من الواجب فيها ان تجرى الجمع مجرى العلم فى التعريف
بل يكفى انه لحصول مفهوم آخر متحد لا يشمل الجنس المشتمل على الواحد والكثير وبما
قررناه تبين ان الامام النووى اخطأ فى تخطئة القوم حيث قال فى تهذيب
الاسماء واللغات قال اهل اللغة الآفاق النواحى والواحد افق والنسبة
اليه افقى واما الآفاق فمنكر فان الجمع اذا لم يسم به لا ينسب اليه وانما ينسب الى
الا اذا لم يكن له واحد اصلا كالاعرابى او لا يكون له واحد من لفظه كالركانى
او يكون من اوزان المفرد او يكون علما كالانمارى او جاريا مجراه كالانصارى
والفرايض من قبيل الثالث على تقدير النقل الاصطلاحى كما هو الظاهر من
كلام المطرزى وقد نص عليه الجوهرى فى الصحاح ومن قبيل الرابع على تقدير
عدمه فمن قال لا يبعد ان يجعل لفظ الفرايض فى الاصطلاح جاريا مجرى
الاعلام فقد خلط بين الوجهين وخبط فى تقرير الكلام وتحرير المقام كما لا
يخفى على ذوى الافهام تعليقه قالوا اذا لم يوجد الواو فى الماضى المثبت فلا بد
من قد لان الماضى من حيث انه منقطع الوجود عن زمن الحال مناف للحال
المتصف بالثبوت فلا بد من قد لتقربه من الحال فان التقريب من الشىء فى حكمه
وهم اصابوا فى الحكم لا فى العلة لان الحال التى نحن فيها ليست الفارقة بين
الماضى والمستقبل وليست قد فيما نحن فيه مقربة للماضى من الحال الفارقة
بل العلة ان اصل قد لما كان لاقتران الماضى وتقريبه من الحال المتوسط
بين الماضى والمستقبل بوقته بقى فيما نحن فيه ليدل على اقترانها ومصاحبتها
لعاملها المقيدة بها قال الفاضل التفتازانى فى شرح الكشاف عند تفسير قوله تعالى
قد نحوها وما كادوا يفعلون جعل خبر كان فعلا ماضيا بغير قد مما يأباه
النحاة لكنه واقع فى التنزيل مثل ان كان قميصه قد من قبل فلا وجه للمنع
وتفصيل هذا ما ذكره الرضى فى شرح الكافية تختص خبر كان ببعض من
وما قيل انه من خصايصه ما ذهب اليه ابن درستويه وسواه انه لا يجوز
ان يقع الماضى خبر كان فلا يقال كان زيد قام ولعل ذلك لدلالة كان على
المضى فيقع المضى فى خبره لغوا فينبغى ان يقال كان زيد قايما ويقوم

وكذا ينبغى ان يمنع نحو يكون زيد يقوم لمثل تلك العلة وجمهورهم على انه
غير مستحسن ولا يحكمون ببطلانه المنع قالوا فان وقع فلا بد فيه من قد
ظاهرة او مقدرة ليفيد التقريب من الحال اذ لم يستفد من مجرد كان وكذا
قالوا فى اصبح وامسى وظل وبات وكذا ينبغى ان يمنعوا نحو يصبح زيد
يقول وكذا البواقى والاولى كما ذهب اليه ابن تجويز وقوع خبرها ماضيا
بلا قد ولا تقديرها كما فى قوله تعالى ولقد كانوا عاهدوا الله وان كان قميصه
قد من دبر وقال الغجدوانى فى شرح الكافية خبر كان لا يجوز ان يكون
ماضيا لدلالة كان على الماضى الا ان يكون الماضى مع قد فانه يجوز
كقولك كان زيد قد قام لتقريب قد اياه من الحال او وقع الفعل
الماضى شرطا كقوله تعالى ان كان قميصه قد من دبر انتهى ومن قوله او وقع
الفعل الماضى شرطا ظهر وجه اندفاع ما اورده الفاضل التفتازانى
على النحاة وتبين ما فى تقرير الرضى من القصور فى تحرير كلام القوم
فى هذا المقام قال صاحب الكشاف فى تفسير سورة الانعام قوله وقد
دخلوا وهم قد خرجوا حالان ولذلك دخلت قد تقريبا للماضى من الحال
وفيه نظر لانه ان اراد الحال الذى فيه الكلام فلا صحة لما ذكره اذ لا بعد
بينه وبين الماضى وان اراد الحال المتوسط بين الماضى والمستقبل فلا مساس له
للمقام وبالجملة ان للحال معنيان والفاضل المذكور خلط بينهما فخرج الكلام
عن سنن الانتظام ومن الشراح من رام الاصلاح ولم يأت بشىء يجدى
نفعا فى دفع ما ذكر ولقد احسن من قال ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
تعليقه ارتفاع شان الكلام فى البلاغة والخطابة منها بحسب مصادفته
المقام بما يليق به من الاعتبارات التى تقتضيها فما كان مصادفته اياها اتم
فشانه فى البلاغة اعلى واما ارتفاعه فى الحسن والقبول والخطابة فى
ذلك فبحسب اشتماله على الخواص والمزايا فالذى دائرة اشتماله عليها اوسع
فشانه فى الحسن والقبول ارفع وهذا التفاوت يوجد فى الكلام المعجز
بخلاف التفاوت الاول فانه مخصوص بغير المعجز لا يوجد فى المعجز وذلك
لان مرجعه الى القصور فى المتكلم لعدم اقتداره على احاطة جميع ما يليق
بالمقام من الاعتبارات ومرجع التفاوت الآخر الى القصور فى المقام

لعدم تحمله لما يتحمله مقام كلام آخر من الخواص والمزايا والتفاوت بين قوله
تعالى تبت يدا ابى لهب وقوله تع وقيل يا ارض ابلعى من هذا القبيل على ما نبه
عليه من قال دربيان ودرفصاحت كى بود يكسان سخن گرچه گوينده
بود چون حافظ وچون اصمعى در كلام ايزد بيچون كه وحى منزل است
كى بود تبت يدا چون قيل يا ارض ابلعى يعنى شان الكلام ان يتفاوت
فى الحسن الذاتى الراجع الى البلاغة والحسن العرضى الراجع الى الفصاحة
لا بعجز فى المتكلم وقصور فيه دل على ذلك وجود التفاوت من الجهتين
المذكورتين فى كلام من شانه اعلى من العجز والقصور وما وجد فيه
من التفاوت من جهة البلاغة وهو من جهة القصور فى المقام على ما نبهت
عليه فيما تقدم وما وجد فيه من التفاوت من جهة الفصاحة فانما هو
القصور فى اللسان وذلك ان لغة العرب افصح اللغات ومع هذا قاصرة
عن ايفاء حق كلام مقام بعبارة صحيحة فان قلت اليس فى باب المجاز وسعة
وفى طريق الكناية فسحة قلت نعم ومع ذلك قد يضيق مجال المقال لفقدان
علاقة واضحة بين المعنى المراد ومعنى العبارة الفصيحة والعلامة السكاكى
لعدم وقوفه على الفرق بين الارتفاعين المذكورين اعتبر فى احدهما ما هو
المعتبر فى الآخر حيث قال فى المفتاح وارتفاع شان الكلام فى باب الحسن
والقبول والخطاطه فى ذلك بحسب مصادفه المقام لما يليق به وقد عرفت
ان ما هو بحسب المصادفة المذكورة هو الارتفاع فى البلاغة لا الارتفاع فى الحسن
والقبول ولذلك اى ولعدم فرقه بين الارتفاعين لزم الارتكاب باحد
المحذورين وهما القول بعدم التفاوت بين ايات القرآن فى باب الحسن
والقبول والقول بالقصور فى بعضها من جهة المصادفة لما ينبغى والاول
مكابرة صريحة والثانى مما لا يرتضيه من له عقيدة صحيحة واعلم ان عبارة
حسن لا بد من ذكرها فى تحرير الارتفاعين المذكورين ووجه الحاجة اليها
واضح وان خفى على صاحب الايضاح حيث اسقطها عند تلخيصه كلام صاحب
المفتاح فقال وارتفاع شان الكلام فى الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار
المناسب والخطاطه بعدمها واسقاطه اياها يستتبع اسقاط الحسن والقبول
عن حيز الطرفية للانحطاط فلذلك لم يقل كما قال صاحب المفتاح والخطاطه

فى ذلك بل قال والخطاطه بعدمها والشريف الفاضل لعدم تنبهه لذلك استدرك
عليه حيث قال فيما علقه على شرحه فى المفتاح فالمتبادر من قوله والخطاطه
ان الانحطاط فى الحسن والقبول بعدم مطابقته له ويفهم منه ان هناك حسنا
وقبولا فى الجملة مع عدم المطابقة بالكلية **تعليقه** اعلم ان ما يجب اعتباره
على البليغ على نوعين احدهما ما لا دخل لاختياره فيه وهو الذى نبه صاحب
المفتاح بقوله ان مقامات الكلام متفاوتة فمقام الشكر يباين مقام الشكاية
ومقام التهنية يباين مقام التعزية ومقام المدح يباين مقام الذم
ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب ومقام الجد فى جميع ذلك يباين
مقام الهزل وكذا مقام الكلام ابتداء يباين مقام الكلام بناء على
الاستخبار او الانكار ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على
الانكار وكذا مقام الكلام مع الذكى يغاير مقام الكلام مع الغبى ولكل
من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر والثانى ما لاختيار البليغ نوع دخل فيه
وهو الذى اشار اليه صاحب المفتاح بقوله ثم اذا شرعت فى الكلام فلكل
فلكل كلمة مع صاحبتها مقام ولكل حد ينتهى اليه الكلام مقام وذلك
ان البليغ الذى يريد الشروع فى نظم الكلام فى مقام ما لم يتخير كلمة لا يلزمه
ان يورد ما يناسبها فى ذلك المقام وكذا ما لم ياخذ بمطلع لا يلزمه ان
يراعى ما يلايمه من المقطع اما الاول فقد طول الشيخ فى دلايل الاعجاز
ذيل الكلام فى تقريره حيث قال وهل تجد احدا يقول هذه اللفظة فصيحة
الا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعانى جاراتها
وفضل مؤانستها لاخواتها وهل قالوا لفظة متمكنة ومقبولة وفى خلافه
قلقة ونابية ومستكرهة الا وغرضهم ان يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق
بين هذه وتلك من جهة معناهما وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم
وان الاولى لم تلق بالثانية فى معناها وان السابقة لم تصلح ان تكون
لفقا للثانية فى مؤداها وهل تشك اذا فكرت فى قوله تع وقيل يا ارض
ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى وغيض الماء وقضى الامر واستوت على
الجودى وقيل بعدا للقوم الظالمين فتجلى لك منها الاعجاز وبهرك الذى
تره وتسمع انك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة البا

الا الامر يرجع الى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض وان لم يعرض لها الحسن والشرف الا من حيث لاقت الاولى بالثانية والثالثة بالرابعة وهكذا الى ان تستقريها الى آخرها فان الفضل نتاج ما بينها وحصل من مجموعها ان شككت فتامل هل ترى لفظة منها بحيث لو اخذت من بين اخواتها وافردت لادت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية قل ابلعي واعتبرها وحدها من غير ان تنظر الى ما قبلها وما بعدها فكذلك فاعتبر ما يليها وكيف بالشك في ذلك ومعلوم ان مبدأ العظمة في ان نوديت الارض ثم امرت ثم ان كان النداء بيا دون اي نحو يا ايتها الارض ثم اضافة الماء الى الكاف دون ان يقال ابلعي الماء ثم ان اتبع نداء الارض وامرها بما هو من شانها نداء السماء وامرها كذلك بما يخصها ثم ان قيل وغيض الماء فجاء الفعل على صيغة فعل الدالة على انه لم يغض الا بامر آمر وقدرة قادر ثم تاكيد ذلك وتقريره بقوله تع وقضي الامر ثم ذكر ما هو فائدة هذه الامور وهو استوت على الجودي ثم اضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشان ثم مقابلة قيل في الخاتمة بقيل في الفاتحة ثم قال ومما يشهد لذلك انك ترى الكلمة تروقك وتونسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر كلفظ الاخدع في بيت الحماسة تلفت نحو الحي حتى وجدتني وجعت من الاصغاء ليتا واخدعا وبيت البحتري واني وان بلغتني شرف الغنى واعتقت من رق المطامع اخدعي فان لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن ثم انك تتاملها في بيت ابي تمام يا دهر قوم من اخدعيك فقد اضججت هذا الانام من خرقك فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير اضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة ومن الايناس والبهجة ومن اعجب ذلك لفظة الشيء فانك تراها مقبولة وحسنة في موضع وضعيفة مستكرهة في موضع وان اردت ان تعرف ذلك فانظر الى قول ابن صعد اذا ما تقاضى المرء يوم وليلة تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا فانك تعرف حسنها ومكانها من القبول ثم انظر اليها في بيت المتنبي لو الفلك الدوار قد ابغضت سعيه لعوقه شيء عن الدوران فانك تراها تثقل وتضئل

بحسب قبلها وحسنها فيما تقدم واما الثاني فقد يظهر بالتامل فيما قيل في قوله تع ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وتفصيل ذلك ان ابا بكر قال قد طعن على القرآن من قال ان قوله تع انك انت العزيز الحكيم ليس بشكل بقوله وان تغفر لهم لان الذي يشاكل المغفرة فانك انت الغفور الرحيم ولهذا قال بعضهم في الآية تقديم وتاخير ومعناه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان تغفر لهم فانهم عبادك ووجه الكلام على نسقه اولى وقد قرأ جماعة فانك انت الغفور الرحيم وليست من المصحف ذكره القاضي عياض في الشفاء وقال الامام القرطبي في تفسيره انه لا يحتمل الا ما انزل الله تع ومتى نقل الى الذي نقله اليه ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزله الله تع واجمع على قراته المسلمون مقرون بالشرطين كليهما اولهما وآخرهما اذ تلخيصه ان تعذبهم فانت عزيز حكيم وان تغفر لهم فانت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم اليق بهذا المكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم اذ لم يحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم وما شهد له بتعظيم الله وعدله والثناء عليه في الآية كلها والشرطين المذكورين اولى واثبت معنى في الآية مما لا يصلح لبعض الكلام دون بعض الى هنا كلامه ونحن نقول قوله تع فانهم عبادك ظاهره تعليل وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عبادك تعالى وعبدوا غيره وباطنه استعطاف لهم وطلب رافة بهم وقوله تع فانك انت العزيز الحكيم يعني لا يشين لك في عدم مواخذتهم بالعذاب لانك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة للعجز والقصور من جهة العمل والعلم وفيه تلويح الى ان مغفرة الكافر لا ينافي الحكمة ويتضمن ذلك نفي الحسن والقبح العقليين

تنبيه

يجوز الاضمار قبل الذكر اذا كان في سياقه دلالة عليه كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى وكذا اذا كانت في لحاقه كما في قوله تع ان هي الا حيوتنا الدنيا قال صاحب الكشاف هذا ضمير لا يعلم ما يعني به الا ما يتلوه من بيانه واصله ان الحيوة الا حيوتنا الدنيا ثم وضع هي موضع الحيوة لان الخبر يدل عليها ويبينها انتهى والقوم اعني ائمة النحاة وعلماء المعاني

تنبهوا للاول وغفلوا عن الثاني دل على ذلك قولهم ان مثل قول الشاعر
جزى بنوه ابا غيلان عن كبر وحسن فعل كما يجزى سنمار شاذ لا يقاس عليه
تعليقه الاطناب والايجاز كما يكونان في اللفظ وذلك بان يكون التعبير عن المعنى
المقصود بلفظ زايد عليه لفايدة او بلفظ ناقص واف به كذلك يكونان في المعنى
وذلك ان يكون المعنى المقصود من الكلام زايدا على ما يقتضيه المقام لفايدة
او ناقصا عنه غير مخل به والاولان منهما مشهوران فيما بين القوم مذكوران
في كتبهم واما الثاني فمما خلت عنه الدفاتر وما بها الا الخاطر الفاتر ومن
امثلة الاطناب المعنوي قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى فان ما في معنى
اليمين من القيد الى رجع عن مفهوم اليد زايد على ما يقتضيه المقام الا انه
مناسب لما سيق لاجله الكلام وذلك انه لما اريد بسط بساط الانبساط
اورد ما فيه فتح لهذا الباب من حيث الاطناب ومنها قوله تعالى ولا تخطه بيمينك
وانما قصد من تلك الزيادة تنبيها على ان الاعمال الشريفة حقها ان تكون
باليمين الا اذا تعذر فيحتاج الى استعمال اليسار وانما قيدنا الاعمال بالشريفة
لان الاعمال الخبيثة كالاستنجاء حقها ان تكون باليسار ومنها قوله تعالى وجئتك
من سبأ تعليقه قد يقدر الفعل الخاص ولا يخرج الظرف عن حد المستقر
على ما افصح عنه الفاضل حيث قال النحويون يقدرون في الظرف المستقر
فعلا عاما اذا لم توجد قرينة الخصوص اما اذا وجدت فلا بد من تقديره
لانه اكثر فايدة والشريف الفاضل نقل عنه هذا الفايدة في شرح خطبة
الكشاف وارتضاها ولكانه غفل عما قدره في شرح المفتاح حيث قال
في شرح قوله واليك الاختيار والاختيار فاعل يقوض واليك ظرف
لغو ولا يجوز ان يجعل الاختيار مبتدا واليك خبرا له لان الظرف العام ع
خبرا لا يكون الا مستقرا ولا يجوز ههنا ان يكون واليك مستقرا لامتناع الاستقرار
بتقدير المعنى العام اذ رجع عنه لائحه قدسيه ليس المراد من العرش في قوله تعالى
وكان عرشه على الماء تاسع الافلاك ومن الماء احد العناصر لما يشهد بذلك شهادة
لا مرد لها ما اخرجه مسلم في صحيحه من قوله عليه السلام كان الله ولم يكن شيء
وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والارض فلا
وجه للاستدلال به على امكان الخلاء وان الماء اول حادث سانحه قدسيه

عرشه تعالى عبارة عن قيوميته بناء على ان سرير الملك مظهر سلطانه والماء
اشارة الى صفة الحيوة باعتبار ان منه كل شيء حي فالمعنى وكان عرشه على الماء
وكان حيا قيوما وفي لفظة على تنبيه احدهما على الآخر فتدبر قال الله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه اراد الهلاك في الحال لا الفناء في المآل ولهذا قال هالك ولم يقل
يهلك يعني ان كل شيء ليس بموجود في حد نفسه الا ذات الواجب تعالى بناء على
ان وجود الممكن مستفاد من الغير فلا وجود فيه مع قطع النظر عن الغير
بخلاف وجود الواجب تعالى فانه من ذاته بل عين ذاته هذا هو الوجه في تفسير
الآية المذكورة واما الذي ذهب اليه بعض الافاضل من ان المعنى ان الوجود
الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم ففيه صرف الكلام الى المجاز
مع عدم التعذر في المعنى الحقيقي سمع بعض العارفين قوله عليه السلام من اثبات
الكون لغيره تعالى في الحال والا مبالغة في الحقيقة لانه اراد الكون الذاتي ومراده
عليه السلام مطلق الكون الشامل لما بالغير لائحه قدسيه المزين في الحقيقة
هو الشيطان لان التزيين يقوم به قال الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف الفعل
انما يسند الى من قام به لا الى من خلقه واوجده والله سبحانه وتعالى عندنا خالق
للافعال لا محل لها فالكافر والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الكفر والجلوس
لا لمن خلقهما كالاسود والابيض لما قام به السواد والبياض وان كان بخلق
الله تعالى فعلى هذا زين يعني في قوله تعالى زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء
للفاعل على الاسناد المجازي فانه تعالى هو الممكن للشيطان من التزيين ومن
ع قال القايل هو الامام البيضاوي في تفسيره والمزين على الحقيقة هو الله
اذ ما من شيء الا وهو فاعله اخطأ في المدعى وما اصاب في الدليل اما عدم
اصابته في المدعى فلما عرفت ان الفاعل الحقيقي لصفة ما يقوم به تلك الصفة فان
الفاعل الحقيقي للكتابة هو الكاتب لا خالق الكتابة ثم انه لم يصب في اطلاق
المزين على الله تعالى لعدم ورود الاذن به واما عدم اصابته في الدليل
فلان مبناه على عدم الفرق بين مصطلح اهل النحو ومصطلح اهل الكلام في الفاعل
على ما نبه عليه بقوله حيث لم يفرق بين الفاعل النحوي الذي كلامنا فيه والفاعل
الكلامي الذي بمعزل عن هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام تعليقه قد ثبت
ان كل ما يقتضي العدم لا يقبل الوجود واما عكسه وهو ان كل ما لا يقبل الوجود

يقتضي العدم فلم يثبت بعد لا بشهادة البديهة ولا بقيام البرهان عليه بل
الظاهر ثبوت خلافه فان رابع الاقسام في التقسيم المشهور للمفهوم الى
الواجب بالذات والى الممتنع بالذات والممكن بالذات وهو ما يقتضي ذاته
وجوده معا لا يقبل الوجود وذلك ظاهر ولا يقتضي العدم اذ لا حظ له من الثبوت
في نفس الامر والاقتضاء في نفس الامر فرع الثبوت فيه ممن وهم ان هذا
القسم داخل في حد الممتنع بالذات فقد وهم تعليقه بعض ما لا يقتضي الوجود
ولا العدم يجوز ان لا يقبل الوجود لعدم حظه من الثبوت في نفس الامر فان
قبول الوجود في الخارج فرع الثبوت في نفس الامر كشريك الباري فانه
لا يمكن ان يوجد في نفس الامر والا يلزم ان يكون واجبا لحكم الشركة في حقيقته
وقد دل البرهان على امتناعه فيلزم وجوبه وامتناعه معا وبطلان
اللازم ملزوم لبطلان الملزوم فان قلت فما وجه قولهم شريك الباري
ممتنع قلت ستقف على وجهه في موضعه فالممكن الخارج عن
التقسيم اى تقسيم المفهوم المشهور لا يلزمه قبول الوجود
فان تساوى نسبته الى الطرفين ومن هذا تبين
الاختلال في ذلك التقسيم تذنيب
فالصواب تفريع على ما تقدم في التقسيم
ان يقال المفهوم مع قطع النظر
عن الغير اما ان يقتضي
الوجود او لا والاول
الواجب لذاته
والثاني اما ان يقبله او لا والاول الممكن
لذاته

للمعد ولا استحالة في اجتماع جزء المعد مع المعلول كما لا استحالة في انتفائه معه وكذا
الحال في العلوم تقع فيها الانتقال فانها بهذا الاعتبار معد للعلم بالمطلوب والامتناع
في اجتماعها وانتفائها معه فان قيل ليس جزء الشرط شرطا فكذا جزء المعد موجبا
للاستعداد حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند وجود المعلول بالفعل انتفاؤه
هكذا ينبغي ان يحقق الكلام ليتوصل الى ذروة المرام الى هنا كلامه وفيه بحث
من وجوه الاول ان ههنا في آخر اجمله وهو ان يكون ما يتوقف عليه الشيء اما
عدميا لا عدم شيء ولا وجوده وقد بينت فيما تقدم ان الشرط لوجود الشيء قد
يكون امرا هو معدوم في نفسه لا عدم شيء آخر والثاني انه لا اشتباه في وجوب انتفاء
المعد بالمعنى المذكور عند وجود المعلول ولا ينازع فيه احد ومن انكر وجوب
انتفاء المعد عند وجوب المعلول لا يعترف بذلك المعنى فالمذكور الى قوله وكيف
لا يجدي نفعا في دفع كلام المنكر والثالث ان قوله وهو الموجب للاستعداد
التام صريح في ان اعداد المعد بوجوده لا بعدمه والمفهوم مما قدمه من قوله او
على عدمه الطارئ سواء ان يكون ذلك بعدمه فبين كلاميه تدافع ظاهر والرابع
انا سلمنا ان الاستعداد التام يترتب على المعد القريب واما انه علة تامة له
حتى لا يجوز بقاؤه بعد زوال الاستعداد فغير مسلم بل يجوز ان يكون جزء آخر
لعلة التامة فلا ينافي بقاؤه بعد ترتبه عليه والخامس انه فرق بين جزء
الشرط وجزء المعد بان جزء الشرط شرط وجزء المعد ليس بمعد ويرد عليه
انا لا نم ان جزء الشرط بل يجوز ان يكون جزء الشرط مادة المعلول فانه لا استحالة
في اشتراك الموجودين في مادة معينة او صورية فان العقل لا ينقبض عن ان
يكون صورة مركب مادة لامر هو شرط لوجود ذلك المركب ولا بد من ابطال
هذين الاحتمالين حتى يتعين كون جزء الشرط شرطا لان الشرط لا بد ان
يكون خارجا عن المعلول وانى ذلك والسادس انه علل كون جزء الشرط
شرطا بكونه مما يتوقف عليه وجود المشروط وقد بينت آنفا على انه تعليل
قاصر اذ لا يكفي في الشرطية ان يكون موقوفا عليه للمشروط والا لكان كل علة
شرطا والسابع ان حقه ان يقول وليس جزء المعد موجبا للاستعداد حتى يلزم
ان يكون معدا الا انه في صدد بيان الفرق بين جزء الشرط وجزء المعد بتسليم
كون جزء الشرط شرطا ومنع كون جزء المعد معدا قال صاحب المواقف

بو محلك ماقبلی مابعدنه اویمزاون ۸۸
انجی ورقده در

ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ علة تامة ولقد اصاب في ذكر الشئ واطلاقه
اذ به ينتظم الكلام ما يحتاج اليه في الوجود وما يحتاج اليه في العدم وما يحتاج
اليه في الماهية نفسها واخطأ الفاضل الشريف في شرحه حيث قال في ماهيته ووجوده
او في وجوده فقط لما فيه من تخصيص الكلام على خلاف مقتضى المقام كما لا يخفى
على ذوي الافهام ثم قال الفاضل المذكور وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب
التركيب في العلة التامة وذلك غير لازم الا يرى الى قوله وانها اي العلة التامة
قد تكون علة فاعلية اما وحدها ولا يذهب عليك ان مبنى تنويه على الغفول
عن ان مراد صاحب المواقف من الوضع المذكورة انفراد الفاعل عن اقسام
الآخر للعلة وهي المادة والصورة والغاية لا انفرادها عن الشرط وعدم المانع
ايضا كيف وقد صرح على ما نقلنا فيما تقدم بان المراد من الفاعل هنا ما
هو المستقل بالفاعلية المستجمع للشرائط وارتفاع الموانع فالشرط وارتفاع
المانع داخلان فيه فلا دلالة فيما ذكر على بساطة العلة التامة بل نقول
٤ موجب قوله ولا يكون كذلك اي لا يكون الفاعل بالتأثير والفاعلية الا باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع لزوم التركيب في العلة التامة اذ المعلول لا بد له
من فاعل مستقل بالفاعلية والتأثير وقد استدل ذلك الفاضل في الحواشي التي
علقها على شرح التجريد على عدم لزوم التركيب في العلة التامة بقوله لجواز
ان يصدر بسيط موجود عن فاعل بسيط لا يفعل لغاية ولا يتوقف تأثيره
فيه على شرط ولا يتصور هناك مانع من ذلك التأثير فيكون العلة التامة
بسيطة بلا شبهة وفيه ان قيد الجوهر يستغنى عنه بقوله ولا يتوقف تأثيره فيه
على شرط اذ على تقدير كونه عرضا يتوقف تأثيره في وجوده على موضوعه هو
شرط وجوده ولقد اصاب في اختيار قوله لا يفعل لغاية على ان يقال موجب
لما عرفت ان الموجب قد يفعل لغاية الا ان تلك الاصابة رمية من غير رام
يفصح عن ذلك ذكره الموجب بدل القول المذكور في شرحه للمواقف فان قلت
عدم امكان المانع لا يجدي في تحقق بساطة العلة التامة لانا نعلم انه لو كان
هناك مانع لم يتحقق المعلول فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحققه او
لا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله
في العلة قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شئ من الاشياء

بالمانعية لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعها
فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شئ من الاشياء اذ لا شئ منها بمانع عنه نعم لو كان
اتصافه بالمانعية متصورا بان يكون بحيث لو وجد لكان مانعا لكنه لم يوجد فلم
يصر مانعا لكان انتفاؤه جزءا من العلة كارادة الفلك للسكون فانها بحيث
لو وجدت لكانت مانعة من الحركة في نفس الامر الا انها ممتنعة بالغير فكان
انتفاؤها جزءا من علة الحركة هذا هو الوجه في تقريب ما ذكره اما ما قيل نعم
لو كان اتصاف المانع بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا
من العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه
ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة فمبناه الغفول عن ان المانع
لا يتصف بالمانعية قبل الوقوع كما ان الفاعل لا يتصف بالفاعلية والتأثير
قبل الوقوع ثم قال ذلك القائل وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون
شئ ما لذاته يوجب امرا من غير مداخلة امر آخر معه في العلية له ولا دليل
على استحالته بل التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود
لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون لانه ما للعلة من غير
توقف التأثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده
يتوقف المعلول على انتفائه ويرد عليه ان ما ذكره قدح في الاستدلال على
كون ارتفاع المانع من جملة العلل بان المعلول لا يكون موجودا على تقدير
وجوده فعدمه لا بد منه في وجود المعلول وموجبه ان لا يثبت هذا القسم من
العلة والذي هذا القائل في صدد تصحيح كلامه وتوجيه مرامه لا يقتضيه
فانه لا ينكر توقف المعلول على ارتفاع المانع بل ينكر لزوم هذا التوقف
في كل معلول ثم ان في اصل الجواب نظرا لانه ينافي ما ذكره الفاضل المذكور
في بحث الرجحان من الحواشي المزبورة من ان الطرف المرجوح اذا كان
ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم ذلك السبب ووجه المنافاة انه على تقدير صحة ما ذكره في
الجواب المذكور لا يصح تفريع قوله فيصح فيتوقف اولوية الطرف الراجح
على عدم ذلك السبب على ما قدمه من ان للطرف المرجوح سببا اذ يجوز
ان يكون علة الطرف المرجوح بحيث لا يقدر على ممانعة علة الطرف الراجح ج

فلا يتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم علة الطرف المرجوح وبالجملة بين
كلام الفاضل المذكور في بحث الرجحان وكلامه في هذا المقام تدافع حيث
كان موجب الاول توقف المعلول على عدم المانع البتة وموجب الثاني ان
يكون في بعض المعلول مندوحة من التوقف على عدم المانع ثم قال الفاضل
المذكور في الحواشي المشهورة لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع الفاعل
في التركيب لانه لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم
يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول
فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه
مع الفاعل مرة اخرى ويرد عليه انه لا عبرة للطلب انما العبرة للتوقف في
نفس الامر فان علة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء في نفس الامر مطلقا لا ما
يتوقف عليه بعد ان طلب علته فلا معنى لكون الامكان ماخوذا في جانب
المعلول لا يقال اراد نفي الحاجة قبل ثبوت الامكان الا انه عبر عن ذلك بنفي
طلب العلة لانا نقول نحن نعلم قطعا ان وجود الممكن فرع الوجوب بالغير والوجوب ب
بالغير فرع الامكان وقد صرح الفاضل المذكور بذلك في بحث اعتبارية
المواد من شرح المواقف وفرع الفرع فرع والتفريع يلزمه التوقف
فثبت ان وجود المعلول الممكن موقوف على امكانه فهو من جملة علله والتخصيص
بان يقال العلة ما يتوقف عليه المعلول بعد الامكان لا ما يتوقف عليه مطلقا
مما لا يساعده النقل ولا يرتضيه العقل على انه يكفينا الوجوب بالغير فانه
بعد الامكان ولا بد منه في كل معلول فالتركيب في العلة التامة باعتباره
وان لم يكن لازما باعتبار الامكان فالجواب القاطع لعرق الشبهة هو ان المعلول
قبل تاثير العلة فيه لا تقرر له ولا تحقق فلا يثبت له قبل تاثيرها فيه وصف
من الاوصاف وجودا كان او وجوبا بالغير او الامكان وبعد تاثير العلة فيه
يتحقق ويتقرر ويثبت له تلك الاوصاف لا بان يصدر عن العلة امور ع
متعددة بل بان يصدر عنها امر واحد هو مصداق تلك الامور فان العقل ينتزع
منه تلك الامور ويجد بعضها مترتبا على بعض متوقفا عليه فهذا الامر المفصل
الى تلك الامور بنوع من التفصيل اثر العلة وليس هو ولا شيء من الامور المذكورة :
الثابتة في مظاهر التفصيل علة له وان كان بعض تلك الامور علة لبعض آخر

على ما اشرنا اليه آنفا فان قلت اليس ماهية المعلول قبل وجوده في الخارج موجودة
في الذهن في نفس الامر متصفة بالامكان وسائر لوازمها من حيث هي هي قلت لا والا
يلزم سبق الوجود الخارجي بالوجود الذهني في كل موجود اذ لا اختصاص للحكم
المذكور على تقدير ثبوته لموجود دون موجود فيشكل الامر في اول الموجودات
الممكنة اذ لا ذهن قبله نعم ان العقل بعد التحليل والتفصيل يجد كل موجود ممكن
كذلك فالماهية من حيث هي وجودها في الذهن من جملة الامور الثابتة في مظاهر التفصيل
وسبقها بوجودها الذهني على وجودها الخارجي من الاحكام الثابتة في ذلك المظهر
والى هذا التحقيق اشار المحقق الطوسي في تلخيص المحصل بقوله وكون الشيء واجبا
في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستندا الى الوجود الخارجي لزمه في عقله
معقول هو الوجوب انتهى كلامه وبه يندفع الشكوك والاوهام الموردة في هذا
المقام ومن غفل عنه تمسك في بيان لزوم التركيب في العلة التامة تارة بالوجوب
المطلق للفاعل واخرى بالعلة القابلة للمعلول وهي نفس ماهيته ولعل مراد من
قال الامكان ماخوذ في جانب المعلول ان يقال من جملة مراتب المعلول في مظاهر التفصيل
الثابتة بعد تاثير العلة فيه فلا مجال لان يكون من جملة علله فح يكون مرجعه الى
ما ذكره الا ان الفاضل الشريف صرفه عن وجهه الصحيح ووجهه بما فيه خلل صريح
وقلة من قال انهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس
الاحتياج وما هو سابق كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها
غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند عدم هذا النظر ولذلك صرحوا
بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة انتهى كلامه فان قلت اذا كان الامكان
في مرتبة التفصيل من جملة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فما وجه قولهم انه علة
الاحتياج ومنشأوه فان موجبه ان لا يتحقق الاحتياج في الوجود قبله وموجب
كونه من جملة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده ان يتحقق الاحتياج فيه قبله ولا
يخفى ما بينهما من التدافع قلت انهم لم يقولوا ان الامكان علة الاحتياج مطلقا
بل قالوا انه علة الاحتياج الى الغير والاحتياج الى الامكان الذاتي ليس احتياجا
الى الغير لانه مستند الى الذات والذات كاف في تحققه فالاحتياج اليه لا يفضي
الى الاحتياج الى الغير واما نفس الامكان فانه وان كان مغايرا للذات الا
انه لما كان مستندا اليه لم يكن الاحتياج اليه معتبرا لانهم ارادوا بالغير الغير المستند

اى الذات فافهم واذ فرغنا عن تعريب المقدمة فلنشرع فى اصل المقصود
فنقول ان العلة التامة اذا كانت فاعلية وحدها كما فى الصورة التى ذكرناها
اومع الغاية كما اذا كان الفاعل اوجد المعلول لغرض سواء كان مختارا او موجبا
على ما نبهت عليه فيما سبق فنقول صاحب المواقف هنا كما فى البسيط الصادر عن
المختار ليس بذاك تتقدم على المعلول بلا شبهة واما اذا كانت مشتملة للمادية
والصورية كما اذا كان المعلول مركبا ففى تقدمها على المعلول اشتباه قال صاحب
المواقف والشارح الفاضل والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا
سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزمانى فيجوز الا فى العلة
الصورية فانها مع المعلول بالزمان وكان حقه ان يقول الا فى الجزء الاخير من
العلة التامة فان الحكم المذكور لا يختص بالعلة الصورية بل يعم كل ما يتم به العلة
التامة فانه لو تقدم ذلك الجزء بالزمان لزم تقدم العلة التامة على المعلول
بالزمان وذلك تخلفه عنها وقد بين استحالته فى موضعه ولم يثبت بعد ان الجزء
الاخير المتمم للعلة التامة هو العلة الصورية لا غير وسياتى تتمة هذا الكلام
انشاء الله تعالى ثم قالا واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلثة
فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها
عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية
والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اى تقدم الماهية على نفسها
فضلا عن تقدمها عليها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها وفيه ان
موجب ما ذكر ان لا يكون الكل من حيث هو كل محتاج اليه للمعلول ضرورة ان المحتاج
يتوقف على المحتاج اليه والتقدم يلزم التوقف فلو كان الكل من حيث هو كل محتاجا اليه
لكان من هذه الحيثية متقدما عليه واذا لم يكن محتاجا اليه لا يكون قسما من العلة المفسرة
بالمحتاج اليه ومن هنا انكشف وجه ترك صاحب المواقف تقسيم العلة الى الناقصة
والتامة والشارح الفاضل لعدم تنبهه لهذا ضمن كلامه التقسيم المذكور وقد نبهت
فيما سبق على ان فيه خللا من جهة اخرى ثم ان صاحب المواقف لم يقتصر على تركه تقسيم
العلة الى التامة والناقصة بل زاد عليه الاشارة الى ان اطلاق العلة التامة على
مجموع العلل الناقصة بطريق التسمية ابتداء على انه اصطلاح لا بطريق ضم قيد بمعنى
العلة حيث قال ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ علة تامة وبما اشار اليه اندفع

ما يقال ان تفسير العلة بالمحتاج اليه ثم تقييدها بالتامة يقتضى ان تكون العلة التامة
مطلقا من حيث انها علة تامة محتاجا اليها للمعلول ويشكل هذا فيما اذا كان المعلول مركبا
لما عرفت انها لا تكون متقدمة على المعلول ولو كانت محتاجا اليها من حيث انها علة تامة
لكانت من هذه الحيثية متقدمة عليه ووجه الاندفاع لا يخفى على الفطن هذا ما عند
ذلك الفاضل واما عندى فى تحقيق هذا المقام فسياتى باذن الملك العلام ثم قال
الشارح الفاضل والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات
فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال
والتفصيل لا يجدى ههنا دفعا للخلافة فى باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران
او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة من الفاعل وحده
او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال انتهى كلامه ولا يذهب عليك انه
تفصيل لما ذكر قبل هذا وتوضيح له بزيادة بيان بقوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل
لا يجدى ههنا نفعا فلا يناسبه التصدير بعبارة الحاصل كما لا يخفى ثم انه يرد على ما ذكرنا انا
نعلم قطعا ان الصورة ما لم تحل فى المادة لا يوجد المركب فشرط الحلول المتاخر عن
وجود المادة والصورة متقدم على وجود المركب وانما قلنا ان شرط الحلول متاخر
عن وجود المادة والصورة لانه نسبة بينهما وحق النسبة ان يتاخر عن المنتسبين
والموقوف على المتاخر عن الشئ متاخر عن ذلك الشئ فثبت ان وجود المركب متاخر عن
وجود المادة والصورة وهذا معنى تقدمهما عليه فان قلت اليس مجموع المادة والصورة
عين المركب فكيف يتقدم عليه قلت نعم هما عين المركب لكن بعد حلول احدهما فى
الآخر فلا ينافى تقدمهما بدون هذا الشرط فان قلت هلا يلزم ح ان يحصل جميع اجزاء
المركب ولا يحصل المركب بعد بل يتوقف على حصول شرط قلت نعم ولا نسلم فساده
فان البرهان الذى ذكرت قد ادى اليه والمنع فى امثال هذا البرهانى فان قلت هلا
يلزم ح ان يكون للمركب وجود غير مجموع وجودات الاجزاء قلت نعم والامر كذلك
وما قيل ان وجود المركب الشخصى عين مجموع وجودات الاجزاء وهم لا ينبغى ان
يذهب اليه فهم كيف ويلزم ح ان يكون الوجود الشخصى مركبا وهو خلاف ما تقرر
فى موضعه ومن ادعى ان عدم كل جزء من الاجزاء عين عدم المركب فقد زاد فى
الطنبور نغمة اخرى وبما قررناه تبين ان الصورة ليست جزءا اخيرا للعلة التامة
للمركب وهذا ما وعدناه فيما سبق فان قلت هلا ينحل ح ما قيل فى الصورة

انهاما به يكون المعلول بالفعل قلت لا لان كلمة ثم عبارة عن العلة الداخلة
لا عن مطلق العلة فاذكر خاصة اضافية لها تميزها عن المادة لا خاصة مطلقة
حتى ينافي تحققها في الشرط فافهم ومن المتصلفين من قال ان تقدم العلة التامة
في حد ذاته من المطالب المهمة وهذا المقصد وان كان قريب المرمى فهو بعيد
المرمى متشابه الانحاء متغير الارجاء ماذلل القاصدون مناهجه باقدام افهامهم
بل هامواقي مهامه تشبهة على مطايا اوهامهم فلاجرم لم يأتوا بما يشفي عليلا او
يروي غليلا وانا اقص ما عندي فيه فخذ بمجامع مشاعرك فاقول لا بد من
النظر فيما اعتمدوا عليه في نفي تقدم العلة التامة وهو انه لو تقدمت لزم
تقدم المركب على نفسه بمرتبتين ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة
لكونه مركبا منها وتقدم العلة التامة على المركب وقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء
ليس عين المركب لان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات والمتقدمات باسرها
لا يكون عين المتاخر وايضا لو فرضنا مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته
كان المجموع ممكنا واجزاؤها باسرها غير ممكنة في غير المجموع وانت خبير بانه
عليه تمامه اذ لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي فان حكم الزوايا
قد يخالف حكم الجماعة فلا يلزم ان يكون مجموع الاجزاء للشيء غير الشيء وكذا
القول في المركب المفروض فالاجزاء بالاسر ليس واجبا بل كل فرد منه واجب
فلا يلزم ان يكون الاجزاء بالاسر مغايرا للمجموع ونقول بقول مفصل قولكم
الاجزاء بالاسر متقدمة على المجموع ان اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد
متعدد في نفسه اعني المجموع فلا نسلم انه متقدم بل نقول هو عين المعلول وهل
النزاع الا فيه وان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعني الحكم على كل فرد
فرد بالتقدم فمسلم ولكن اللازم منه مغايرة المجموع لكل فرد فرد وليس النزاع
فيه الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان مبنى ما ذكرت على ان يكون المجيب مدعيا
كما هو الظاهر من كلامه واما اذا كان مانعا والمذكور في صورة التعليل
سندا للمنع كما هو الظاهر من مقامه فلا صحة لما ذكرت لان مقابلة المنع بالمنع
خارج عن قانون المناظرة بل الجواب في اثبات المقدمة الممنوعة بان يقال
انه جميع اجزاء المركب اذا لم يكن عينه يلزم ان يكون غيره لكن لا احتمال للمغايرة
بينهما لانها تستدعي ان تكون في احدهما ما ليس في الآخر وح يلزم ان لا يكون

جميع الاجزاء هف ويرد عليه انه ان اريد ان المغايرة بينهما تستدعي ان
يكون في احدهما بطريق الجزئية ما ليس في الآخر بهذا الطريق فلا نم ذلك فان
في المغايرة بينهما يكفي ان يتحقق في احدهما بطريق الشرطية ما ليس في الآخر
بهذا الطريق وان اريد ان المغايرة بينهما تستدعي ان يكون في احدهما ما ليس
في الآخر اعم من ان يكون بطريق الجزئية او بطريق الشرطية فمسلم ولكن ح لا نم
ان لا يكون جميع الاجزاء جميع الاجزاء لان الشرط ليس من جميع الاجزاء ثم قال القائل
المذكور والحق في الجواب ان يقال ان جميع الاجزاء المادية والصورية لها اعتباران
ان اعتبارهما منفردين بلا اعتبار ارتباط بينهما وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة
التامة متقدم على المعلول بمرتبتين واعتبارهما على النحو الخاص من الارتباط الذي
هما عليه في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان قلت لا نم انه ان
يعتبر هذا الارتباط في المعلول المركب اولا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع
الاجزاء مجموعا هذا خلف وعلى الثاني يكون عينه باي اعتبار اخذ قلت لعل الارتباط
المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف ولا
كونه عين المعلول مطلقا هذا غاية ما دقق فيه ذلك القائل وزعم انه ليس قبله
وراء عبادان وليس الامر كذلك فان وراء ما انقطع فيه خاطره تدقيقات آخر قد
قرعنا بها سمعك وفرغنا عن افراغها في قالب البيان بلا قصور وفتور فارجع
البصر هل ترى من فطور ثم قال القائل المذكور فان قلت هذا انما يتمشى في المركب
له جزء صوري واما فيما ليس كذلك كما في بحثنا هذا يعني برهان اثبات الصانع
فلا اذ ليس المجموع الا تلك الآحاد من غير صورة فلا يكون بينهما ارتباط يعتبر
تارة ليصير عينا ويسقط اخرى ليكون جزءا من العلة التامة ومقدما عليها قلت
نعم جميع الاجزاء انما يكون جزءا من العلة التامة وموقوفا عليها حيث للمركب
جزء صوري واما في غيره فهو عين المعلول لان جميع الاجزاء ليس علة لنفسها
والعلم به ضروري فاذا اعتبرنا ذلك الجميع الذي هو المعلول فلا يكون ذلك جزءا
من العلة التامة الى هنا كلامه وفيه نظر تقف عليه فيما بعد ان شاء الله تعالى
ثم انه لقايل ان يقول اذا لم يكن بعض المركبات مشتملا على الجزء الصوري يلزم
يلزم ان لا يكون مشتملا على الجزء المادي ايضا لان تحققها يستلزم تحقق الصورة
ضرورة انها ما به الشيء بالقوة فعند تحققها لا بد من تحقق ما به الشيء بالفعل

فاذا فقد الثاني فقد الاول ايضا وعلى تقدير تحقق مركب لا يشتمل على واحد
منهما يختل تقسيم العلة الداخلة الى المادة والصورة على وجه الانحصار فيهما اذ
ح يوجد علة داخلة ليست واحدة منهما وهي اجزاء ذلك المركب والتحقيق ان
المركب لاعتباره الذي ليس له جزء صوري ليس بمعلول واحد بل معلولات متعددة
اعتبرت واحدا وكل واحد من تلك المعلولات بسيط لا جزء له فلا يرد به النقض
على تقسيم العلة التامة لا باعتبار الكل لانه ليس بمعلول واحد حتى تحقق له علة
داخلة ولا باعتبار كل واحد وذلك ظ واعلم ان التقدم فرع العلية ولما كانت
العلة التامة عبارة عن مجموع العلل المتقدمة كانت عليتها مجموع عليات
العلل المتعددة وتقدمها مجموع تقدماتها ولا فساد في كون الشيء متقدما على
نفسه بتقدمات متعددة كما لا فساد في كونه علة لنفسه بعليات متعددة انما
الفساد في كونه علة لنفسه بعلية واحدة ومتقدما عليه بتقدم واحد فافهم هذا فانه
سر هذا البحث وبه ينحل الاشكال المذكور في تقدم العلة التامة ويتضح فساد
ما قيل انت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته
التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها
غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى الذي كود
اعني المحتاج اليه انتهى فان منشأه عدم العلم بان علية الكل عليات الاجزاء
وليس له علية اخرى غير تلك العليات حتى يلزم احتياج الجزء الى الكل وتفصيل ذلك
على ما افاده بعضهم واجاد ان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده
كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو
وبكر وعلى جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق
على الواحد بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه
انسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع انه اناس واحاد اعني انه انسان كثير
وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء واذا تمهد هذا فنقول معنى العلة ايضا
كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل
اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد
من تلك الاحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع
المادة والصورة اثنين من افراد علة لا فرد واحد منها واللازم منه كون الشيء

عين

عين الكثير من آحاد علله ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات انما
المحال كونه عين ما هو فرد واحد من علته او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما
ما يقال من انه لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة المحضة بجميع الاقسام فغير مسلم
على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم المهية الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين
ههنا داخل في القسم الاخير واما ما قيل فيه بحث اذ كون الشيء عين الكثير من آحاد
علله ممتنع لوجوب تقدم العلة على المعلول ولا فرق في ذلك بين كونه واحدا من
تلك الاحاد وكثيرا منها لان مناط التقدم هو العلية لا الوحدة والكثرة فسواء
كانت العلة متصفة بالوحدة او بالكثرة يجب تقدمها على المعلول فقوله واللازم منه
آه مسلم وقوله ولا محذور فيه ممنوع لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه فمنشأه
الغفول عما نبهت عليه فيما تقدم من ان التقدم فرع العلية فكما ان الكثير علة
بعليات متعددة كذلك متقدم بتقدمات متعددة ولا فساد في كون الشيء
متقدما على نفسه بتقدمات متعددة بل هو واقع في كل مركب وممن حسن الظن
بشأنه من قال في حل الاشكال المذكور ان مجموع المادة والصورة جزء
من المجموع المركب من العلل الاربع ولكن ذلك المجموع المركب ليس بعلة للمعلول
وتفصيله انا سلمنا ان كل واحدة من المادة والصورة جزء من المجموع المركب
من العلل الاربع وان جزئية كل منهما يستلزم جزئية مجموعهما لاشتمال المركب
المذكور على اجزاء آخر لكن لا نسلم علية المجموع المركب من العلل الاربع للمعلول
وتقدمها عليه وما يقال ان مجموع المركب من العلل الاربع علة تامة معناه
ان كل واحد من اجزائها اعني الفاعل والغاية والمادة والصورة علة فح لا
يلزم علية الشيء لنفسه ولا تقدمه على نفسه واما تسليم علية المركب المجموع ومنع تقدمه
على المعلول التزام بوجود الملزوم بدون اللازم لان التقدم لازم للاحتياج و
الاحتياج مرجع العلية وهذا مما لا يرتضيه العاقل والفاضل التفتازاني صرح
بامتناع كون مجموع الامور الاربعة محتاجا اليه للمعلول كما صرح بامتناع تقدمها
عليه والقول بامتناع كونه محتاجا اليه قول بامتناع عليته لان معنى العلية ليس
الا ما يحتاج اليه الشيء انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان مرجع ما ذكره الى ما اختاره
صاحب المواقف من منع علية المجموع المركب من العلل الاربع ومنع تقدمها وههنا
وجه آخر مذكور فيما نقل عن الفاضل الشريف في حواشي التجريدية

بهذه العبارة قيل عليه ان العلة التامة المتقدمة هي مجموع الاجزاء الاربعة
لا المادة والصورة مقيدة مع الاخيرين اعني الفاعلية والغاية والمجموع من حيث
هو مجموع غير الجزئين فلا يلزم ما ذكر فان قيل اذا كان المجموع مقدما على
المعلول ومن جملة اجزاء المجموع المادة والصورة وهما عين المعلول فيلزم ما
وتقدم الكل على جزئه قلنا الذي هو المعلول مجموع الجزئين من حيث هو والذي
هو جزء من العلة التامة هو كل واحد واحد لا مجموع الجزئين اذ لو كان كذلك
يلزم ان يكون المعلول عين العلة انتهى وحاصله منع جزئية مجموع بعد تسليم
ان كلا منهما جزء منها وقد نبهت على فساد هذا فيما سبق ومن الناظرين في هذا
المقام من قال ان المنع المذكور مكابرة والمنقول المزبور افتراء على الفاضل الشريف
ومنهم من صحح المنقول وقال في تقرير الوجه المذكور واعلم ان المادة والصورة
كل واحدة منهما اذا نظر اليها فرادى فرادى يكون جزءا من العلة التامة واذا
نظر الى المجموع من حيث هو مجموع فليس بجزء لان مجموع المادة والصورة انما
يحصل بعد حصول الجمع بينهما وحصول الجمع بينهما متقدم بالذات على الحاصل بالجمع
وهو المجموع ضرورة والجمع بينهما انما يحصل بعد وجود كل واحدة منهما فرادى
فرادى وهو ظاهر فوجود كل واحدة منهما فرادى فرادى متقدم بالذات على
حصول الجمع بينهما والعلة التامة يحصل بتمامها في درجة حصول الصورة لانه
الجزء الاخير من العلة التامة ومتمم لها كما علمت وهو درجة تقدمها على الجمع بينهما
وفي هذه الدرجة لم يحصل مجموع المادة والصورة لانه متأخر عنه بدرجتين
فكيف يكون جزءا من العلة التامة وليس مجموعهما جزءا منها لانها حصلت تماما
قبله بدرجتين فثبت ان كل واحدة من المادة والصورة جزء من العلة التامة
وبهذا التحقيق يظهر صحة بعض الاقوال وفساد بعضها واتضح سريرة المقال
وانكشف حقيقة الحال الى هنا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره بمعزل
عن مقام التحقيق لان مبناه على تمام العلة التامة قبل حصول شرط الجمع
المعتبر في كون مجموع المادة والصورة عين المعلول ولا صحة لذلك المبنى على
ما نحقق عليه في آخر هذه الرسالة باذن الله تعالى واما ثانيا فلان ما ادعاه
من انه اتضح به سريرة المقال وانكشف حقيقة الحال فغير مسلم فان سر هذا
البحث وراء ما ذكره على ما وقفت عليه فيما سبق واما ثالثا فلان منع كل

على مقدمة قد عرفت ما فيها من الخلل وهي ان الجزء الاخير من العلة التامة هي
الصورة ولا تعقب لما ذكرت عليها فانه على تقدير عدم كون الصورة جزءا اخيرا يكون
الامر اظهر كما لا يخفى واما رابعا فلان موجب ما ذكرنا ان يتقدم الاجزاء بالاسر
على الكل سواء كان هناك جزء صوري او لا لتوقف حصول الكل على شرط الجمع
بينهما المتأخر عن حصول الاجزاء بالاسر ومن هنا ظهر وجه النظر الموعود بيانه
فان قلت اليس يرجع هذا الذي ذكرت الى ما تقدم من الجواب المنقول عن بعض المتصلفين
قلت بل بينهما فرق دقيق لان حاصله منع كون مجموع المادة والصورة عين
المعلول بناء على انه في تحقق المعلول لا بد من شرط آخر وراء ذلك وهو النحو
المعين من الارتباط بينهما ولا حاجة فيه الى منع كونه جزءا من العلة التامة
وحاصل هذا الوجه منع كون المجموع المذكور جزءا من العلة التامة بناء على ان
فيه امرا ليس بمعتبر في العلة التامة وهو الجمع بينهما ولا حاجة فيه الى منع كونه عين
المعلول فاتضح الفرق بينهما لا يقال بعد ما ثبت جزئية كل من المادة والصورة
من العلة ودخوله فيها لا احتمال لان يكون مجموعهما ايضا جزءا منها داخلا فيها
والا يلزم دخول كل منهما فيها مرتين وذلك فاسد لانا نقول ان اريد انه ح يلزم
دخول كل منهما في العلة التامة ابتداء مرتين فلا نم لزومه فانه يجوز ان يكون
الجزء ابتداء مجموعهما ويكون كل منهما جزءا منها بواسطة كونه جزءا من المجموع المذكور
وان اريد انه ح يلزم دخول كل منهما فيها مرتين اعم من ان يكون الدخول في كل
مرة ابتداء او بواسطة فالملازمة مسلمة ولكن لا نم بطلان اللازم فان الباطل
دخول شيء في شيء مرتين بشرط ان يكون الدخول في كل منهما ابتداء واعلم ان
الاشكال في هذا المقام يمكن ايراده على وجهين احدهما ما هو المشهور وهو ان العلة
التامة قسم من مطلق العلة اللازم تقدمها على المعلول ولكن في تقدمها عليه
اذا كان مركبا محذور واذ ح يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان مجموع المادة
والصورة عين المعلول وهو جزء من العلة التامة للمركب وتقدم الكل على شيء
يستلزم تقدم كل جزء منه على ذلك الشيء فيلزم تقدم المعلول على نفسه بمرتبتين
والمحتمل في حله ثلثة اوجه وقد ذهب الى كل منها ذاهب وللناس فيما يعتقدون
مذاهب احدها منع كون العلة التامة علة بالمعنى المشهور وهو مختار صاحب
المواقف وقد مر بيانه بما له وعليه وثانيها منع كون مجموع المادة والصورة

عين المعلول وهو مختار الفاضل الدواني وقد مر بيانه بعجره وبجره وثالثها
منع كون المجموع المذكور جزءا من العلة التامة وهو مختار بعض الناظرين في
هذا المقام على ما مر بيانه وثاني وجهي الايراد هو ان العلة التامة عبارة عن
جميع العلل الناقصة فكل ما هو جزء منها علة ناقصة والمعلول اذا كان مركبا
يكون مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول جزءا من العلة التامة ضرورة
ان كلا منهما جزء منها وذلك يستلزم جزئية المجموع لما مر فيما تقدم وقد مر
ان كل ما هو جزء منها علة ناقصة فيلزم ان يكون ما هو عين المعلول علة ناقصة
ناقصة له فيلزم تقدم الشيء على نفسه هف وفي تمشية هذا الوجه لا حاجة الى
دعوى تقدم العلة التامة على المعلول لان مبناه على تقدم العلة الناقصة وهو
مما لا شبهة فيه فالوجه المذكور في حل الاشكال على الوجه الاول لا يجدي ههنا
نفعا واما الوجهان الاخيران فينحل بهما الاشكال على هذا الوجه ايضا ويمكن
حله بطريق آخر مختص به وهو انا لا نم ان كل ما هو جزء من العلة التامة علة
ناقصة فان موجب كونها عبارة عن جميع العلل الناقصة ان يكون كل ما هو
علة ناقصة جزءا منها واما عكس هذا فغير لازم له فان قلت فهلا يلزم ح ان
يكون العلة التامة مشتملة على ما لا يحتاج اليه المعلول فلا يكون محتاجا اليها ضرورة
ان المركب مما يحتاج اليه ومما لا يحتاج اليه لا يكون محتاجا اليه قلت نعم ولا بأس
فيه فان غاية ما يلزم ح ان لا يكون العلة التامة من قسم العلة المفسرة بالمحتاج
اليه وقد عرفت انه غير منكر عندهم فان قلت فهلا يرجع ح هذا الوجه الى الوجه
الاول من الوجوه المذكورة في حل الاشكال المشهور وقد قلت انه لا يجدي
في حل هذا الاشكال قلت لا لان الوجه المذكور لا يبتني على منع ان كل ما هو جزء
من العلة التامة علة ناقصة وهذا مبتني عليه فافترقا نعم يلزم بتتميم هذا الوجه
بما ذكر في الوجه المذكور وهذا لا ينافي قولنا ان الوجه المذكور لا يجدي ههنا
كما لا يخفى ومن الناظرين في هذا المقام من تعمق في الكلام حيث قال بعد تقرير
الاشكال على الوجه الثاني ونقرير حله على ثالث الطرق المذكورة في حل الاشكال
على الوجه الاول بقوله لا يقال كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة اذ عرفوا
العلة الناقصة ببعض ما يتوقف عليه الشيء ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة
التامة بعض من مجموع ما يتوقف عليه الشيء فاذا ثبت ان كل جزء من اجزاء

من اجزاء العلة التامة علة ناقصة اذ عرفوا العلة الناقصة ببعض ما يتوقف
عليه الشيء ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة التامة بعض من مجموع ما يتوقف
عليه الشيء فاذا ثبت ان كل جزء من اجزاء التامة علة ناقصة يلزم ان يتقدم مجموع
المادة والصورة الذي هو المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء من
العلة التامة وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة متقدمة
بالطبع على المعلول كما ذكره الفاضل الشريف لانا نقول لا نم ان مجموع المادة والصورة
جزء حقيقة من العلة التامة لان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء وهو كل اجزائه
اشياء يتوقف عليها الشيء ولا شك ان مجموع المادة والصورة ليس من تلك الاشياء
اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه الشيء بل الجزء كل واحد من المادة والصورة
ولا يتوهم ان ما ذكره من ان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء لا يقتضي
الا جزئية ما يتوقف عليه الشيء ولا يقتضي انحصار اجزاء العلة التامة فيه والمدعى
ان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة لما ان كل واحد منهما جزء منها
بواسطة كونه جزءا من ذلك المجموع وهذا حكم لا يمكن انكاره اذ من البين
المكشوف ان مجموع المادة والصورة مما يتوقف عليه تحقق العلة التامة
وليس ذلك الا لكونه جزءا من العلة التامة ولذلك حكم بان تقدم التامة على الشيء
يستلزم تقدمه على نفسه لانا نقول الحكم بان مجموع المادة والصورة جزء من
العلة التامة اما لان العلة التامة يتوقف عليه وليس ذلك الا للجزئية او لان
جزئية كل واحد من الآحاد يستلزم جزئية مجموع الاحاد المجتمعة الذي يتضمنه
الجملة او يدعى انه ضروري ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلان التوقف على
الشيء لا يستلزم الجزئية قوله وليس كذلك الا للجزئية في حيز المنع فان الثلثة
يتوقف على الاثنين لتحقق لازمه الذي هو التقدم الذاتي والترتب العقلي للثلثة
على الاثنين حيث يقال تحقق الاثنان فتحقق الثلثة وليس الاثنان جزءا منها
اذ الاعداد مركبة من الآحاد دون غيرها وما حكم به الفاضل الشريف من ان
مجموع المادة والصورة عين الماهية بالذات فلا يتصور تقدمها عليها لاستحالة
تقدم الشيء على نفسه فكيف يتصور تقدمها مع انضمام امرين آخرين اليها ليس
مبناه على كون مجموع المادة والصورة جزءا من العلة التامة بل على ان تقدم مجموع
الامور المنضمة بعضها الى بعض على الامرين المنضمين منها يستلزم تقدم مجموع

بين الامرين على نفسه فان مجموع الاربعة اذا تقدم على الاثنين يلزم ان
يتقدم مجموع الاثنين على نفسه لتقدمه على الاربعة وان لم يكن الاثنان جزءا
من الاربعة واما الثاني فظاهر البطلان واما الثالث ففي حيز المنع فان البديهة
لا تفرق بين الاثنين والثلثة في ان الآحاد التي يشتملان عليها اجزاء ابتداء ولا
يحكم بان آحاد الاثنين آحاد ابتداء وآحاد الثلثة جزء الجزء لكون كل اثنين جزءا
منها وايضا يحكم العقل بديهة بان الحاصل من اجزاء الثلثة في وقت انضمام الواحد
الى الاثنين ليس الا الجزء الواحد وان الجزئين الاخيرين حصلا قبل الانضمام
فلو كانت الثلثة المعدودة مركبة من ثلثة اثنين لم يكن الامر كذلك ولو سلم ان
مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة فلا نسلم ان كل جزء من اجزاء
العلة التامة علة ناقصة بل العلة الناقصة هو البعض الذي يغاير الشيء ولا يلزم
ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا كذلك فان مجموع المادة والصورة
جزء من العلة التامة لكنه مغاير للمعلول بل هو نفس المعلول والجزء المغاير له
كل واحد من المادة والصورة الى هنا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان الترديد
الذي ذكره في تعليل الحكم بان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة
غير حاصر للمحتملات كيف ولم يذكر فيه ما هو اظهرها وهو ان يكون الحكم المذكور
لان جزئية كل منهما من جملة مشتملة على اجزاء آخر يستلزم جزئية مجموعهما والتوقف
بين هذا والذي ذكره ثانيا ظاهر ولا بد من ابطاله ايضا حتى يتم جوابه واما
ثانيا فلان توقف العلة التامة على مجموع المادة والصورة يستلزم جزئيته منها
اذ لا احتمال لان يكون توقفها عليه توقف المشروط على الشرط والا يلزم ان
يتوقف العلة التامة على كل من المادة والصورة على نحوين من التوقف
احدهما توقف الكل على جزئه والآخر توقف المشروط على جزء شرط وجزء
الشرط شرط فيلزم ان يتوقف شيء واحد في تحققه مرة على آخر مرتين في كل
مرة اصالة لا في ضمن الاخرى وهذا مما لا يشك في بطلانه وانما قيدنا التوقف
بان يكون في كل مرة اصالة اذ لا فساد فيما اذا كان التوقف في احدهما اصالة
وفي الاخرى في ضمن الاولى كما هو اللازم على تقدير جزئية المجموع المذكور من
العلة التامة واما ثالثا فلان توقف الثلثة على مجموع الاثنين غير مسلم
والتعليل الذي ذكره بقوله لتحقق لازمه الذي هو التقدم الذاتي الى آخره

بين اثنين هما من جنس الآحاد ومرتبة من مراتب الاعداد التي يتحقق عند تحققها فان
المراد من الاثنين فيما اذا قيل تحقق الاثنان فتحقق الثلثة هو الاول دون الثاني
بقي هاهنا شيء هو محل تعجب وموضع استغراب وهو ان القوم انكروا تقدم العلة التامة
المفسرة بجميع ما يحتاج اليه الشيء على المعلول المركب واعترفوا بان الوجوب السابق على
الوجود الذي لا بد منه في كل موجود ممكن بسيطا كان او مركبا انما للعلة التامة بالمعنى
المذكور بناء على ان وجود المعلول يمتنع عند عدم حصول بعض ما يحتاج اليه المعلول
في وجوده اي بعض كان اذ حينئذ يجب عدمه لتحقق علته التامة فان عدم كل جزء من اجزاء
علة الوجود علة تامة للعدم فوجوده لا يجب الا بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه فثبت
ان الوجوب السابق انما للعلة التامة بالمعنى المذكور وهذا الاعتراف منهم لا يكاد
يجامع ذلك الانكار لان موجب الاعتراف المذكور تقدم العلة التامة بالمعنى
المذكور على وجود المعلول بسيطا كان او مركبا ضرورة انها متقدمة على الوجوب
المتقدم على وجود المعلول والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء ومن
هنا تبين ان ما قيل مجموع المادة والصورة بشرط الارتباط بينهما عين المعلول
وبدون هذا الشرط جزء من العلة التامة لا يجدي نفعا في حل الاشكال
المورد المشهور ودفع المحذور فيه لان ذلك الشرط ايضا
من جملة ما يحتاج اليه وجود المعلول فلا بد من
حصوله قبل وجود المعلول فيلزم المحذور
المذكور تمت الرسالة

Murat Molla [illegible] hanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/9
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذى خلق العالم على احسن النظام بالقدرة والاختيار وكلف بنى آدم بالاعمال
المنتظمة على وجه الاحكام من غير اكراه ولا اجبار وقدّر فى الازل وقضى ما سلب
من الارادة والرضا وكتب ما علينا ومالنا وختم بالسعادة والشقاوة مآلنا بلا
الجاء واضطرار والصلوة والسلام على سيدنا محمد المختار وعلى آله الاخيار وصحبه
الابرار من المهاجرين والانصار ما تقاطر الامطار فى الاقطار وتوالت الادوار
فى الاعصار فان مسئلة الجبر والقدر من مهمات المسائل وامهات الاصول
وقد زلّ فى مباديها اقدام الافهام وضلّ فى بواديها عقول الفحول وانا اريد
ان احقق فيها بعون الحق وتوفيقه ما يوافق المعقول ويطابق المنقول فنقول
ان الله جلّ وعلا بقديم علمه المتعلق بالاشياء تعلق عاريا عن النسبة الى الزمانى
وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق الحدثان وموجب ارادته المرجحة لها
ابرازا حسب العلم الشامل والتقدير الكامل وقدرته المؤثرة التى تفيض بها ما
ما رجحته الارادة من وجود الماهيات وكمالاتها فى الاعيان اوجد الاشياء
مرتبة ترتيبا حكيما لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبديل فى العلم
والتقدير لا لانه لا قدرة له تعالى على التحويل والتبديل والا يلزم خروج بعض
الممكنات عن حيز قدرته تعالى وذلك عجز تعالى شانه وانما قلنا والا يلزم خروج بعض
الممكنات عن حيز قدرته تعالى لان الممكن كايمان ابى جهل مثلا لا يخرج عن حد الامكان
بسبب علمه تعالى وتقديره عدمه لامتناع الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الامتناع
الذاتى فلو لم يكن ايمانه بعد ما علمه تعالى وقدّر موته على الكفر مقدورا له تعالى يلزم
المحذور المذكور قطعا فان قلت اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا امتناع
وجود ما علم عدمه قلت لا فان موجب تلك الاستحالة هو ان لا يقع ما علم الله تعالى
هو ان لا يقع ما اخبر الله تعالى بعدمه وقوعه لا ان يكون وقوعه ممتنعا لان المستلزم
للمحذور المذكور فى الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك ان العلاقة بين الشيئين

ووقوعا لا يستلزم العلاقة بينهما امكانا ولا امتناعا الا يرى ان عدم العقل
الاول على راى الحكماء متعلق بعدم الواجب تعالى بحيث يستلزم وقوع احدهما وقوع
الآخر مع ان عدم الواجب ممتنع بالذات فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم
ان يكون مستحيلا بالذات لكن يلزم ان يكون فيه استحالة ما سواء كان تلك الاستحالة
من ذاته او من غيره قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمحال محالا ولو بالغير ولكن
لا يلزم ان يكون منشأ الاستحالة ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما فى
بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كايمان ابى جهل مثلا بسبب استحالة انقلاب
علمه تعالى جهلا فان قلت اليس الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون الاستحالة
مقدورا للعبد قلت لا كيف وما من مقدور له الا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق
قدرته ضرورة ان كل ما وقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب
ويقال لذلك الوجوب الوجوب السابق ويلزمه امتناع الطرف الآخر وبالجملة
الثابت عندنا ان ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتة واما ان ذلك
بسبب علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل على خلافه وهو
ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يؤثر فى المتبوع
لا ايجابا ولا منعا والا ينعكس امر الاصالة والتبعية وتوضيح ذلك انه تعالى
علم موت ابى جهل مثلا على الكفر وقدّره لانه مات على الكفر فى الواقع لا انه مات
على الكفر فى الواقع لانه علم موته على الكفر وقدّره وقد نبه على هذا المعنى الفاضل
الطوسى فى ردّ قول عمر الخيام من مى خورم وهركه چو من اهل بود
خوردن من بنزد او سهل بود مى خوردن من حق يازل ميدانست گر مى
نخورم علم خدا جهل بود بقوله گفتن كه گنه بنزد من سهل بود اين نكته
نگويد انكه او اهل بود علم ازلى علة عصيان كردن نزد عقلا زغايت جهل
بود والذى نسب الى الحسن الاشعرى من الاستدلال على وقوع التكليف
بالمحال بان يقال ان الله تعالى عالم فى الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن
ينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يستلزم ان يكون
المنقول تكليفا بالمحال منحول والاستدلال على المطلب المنقول وجه معقول مذكور
فى موضعه فان قلت علمه تعالى بموت ابى جهل على الكفر كان ثابتا حال وجوده
ولا موت له على الكفر وقتئذ كيف يصح تعليل الواقع بما لم يقع قلت علمه تعالى

ليس بزماني فلا تاخر زمانا للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان نسبة التاخر
والتقدم بحسب الزمان انما يجري بين الزمانيين بل نقول كل الحوادث وجميع
الكائنات واقعة نظرا اليه تعالى والى علمه تعالى المنزه عن النسبة الزمانية في ازمنة
المخصوصة واوقاتها المحدودة لا منتظرة بالقياس اليه انما ذلك بالقياس الى من يمر
عليه اجزاء الزمان ويجري عليه احكام تقلب الملوان وتتفاوت عنده حال ...
بالمضي والاستقبال ولذلك قال المحققون من الحكماء ان علمه تعالى حضوري
وازلي وابدي لكن الحضور وجود المعلوم في الخارج فان قلت هلا يلزم ح ان يكون
الاشياء قبل وجوداتها معلومة له تعالى قلت ان اريد بالقبلية الزمانية فالملازمة
ممنوعة وقد نبهت على سند المنع قبيل هذا وان اريد القبلية الذاتية فالمذكور
غير محذور فان غاية ما لزم منه ان لا يكون علمه تعالى علة لوجود معلوماته
ولا فساد فيه فان قلت فكيف الحال في المعدومات التي لا حظ لها من الحضور بالمعنى
المذكور قلت انهم يقولون لها وجود في المبادي العالية وكفى ذلك الوجود حضورا
في حقها وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي مجالا فوق مجالنا هذا فلنعد
الى ما كنا فيه ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله بن
طاهر دعا الحسين بن الفضل وقال اشكل علي قوله تعالى كل يوم هو في شان
وقد صح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيمة فقال الحسين انها يعني الذي
ذكرت في قوله تعالى كل يوم هو في شان شئون يبديها لا شئون يبتديها
فقام عبد الله وقبل راسه ولا يخفى على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب
على ما قررنا فيما سبق من انه لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا
بل كل ما له حظ من الكون كائن بالنظر اليه في وقته المخصوص انما الانتظار
بالنسبة الى من تقيد بقيد متى وههنا دقيقة انيقة وهي ان قوله تعالى وان جهنم
لمحيطة بالكافرين اخبار عن شان الابتداء وقوله تعالى والذين كفروا الى جهنم
يحشرون اخبار عن شان الابتداء فافهم والمصير الى التجوز في الاحاطة او
في جهنم من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن واعلم ان جفاف القلم عبارة
عن الفراغ عن التقدير وثبات المقادير على طريقة التمثيل والتصوير فان الكاتب
انما يجف قلمه بعد فراغه عن الكتابة وفي قوله تعالى الى يوم القيام اشارة
الى ان حكم التقدير لا يتجاوز عن الكائنات في عالم الكون والفساد وعلى

وعلى وفق هذا ورد جواب كعب لعمر رض حيث قال ويحك يا كعب حدثنا من حديث
الآخرة فقال نعم يا امير المؤمنين اذا كان يوم القيمة رفع اللوح والقلم المحفوظ
ذكره الامام القرطبي في تفسير سورة الكهف ولكان في قوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل اشارة الى ان محكمة القضاء والقدر ترتفع في ذلك الوقت الذي ينتهي
عنده احكام عالم الكون والفساد ولهذا اي لعدم دخل التقدير فيما يكون في عالم
الغيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لام حبيبة رض لما سمعها تدعو وتقول
اللهم متعني بزوجي رسول الله وبابي سفيان وباخي معاوية قد سالت الله لآجال
مضروبة واياما معدودة وارزاق مقسومة لن يعجل الله شيئا قبل حله ولن
يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سالت الله ان يعيذك من عذاب النار او عذاب في القبر
كان خيرا وافضل وبهذا التفصيل اندفع ما قيل العذاب مقدر كالاجل فكيف
ندب الدعاء في الاول دون الثاني واجيب بان الكل مقدر لكن دعاء النجاة
من النار عبادة دون زيادة الاجل فان قلت اذا كان الآجال مضروبة لا
يتقدم على اوقاتها المعينة ولا تتاخر عنها فما وجه قوله عليه السلام الصدقة
والصلة يعمران الديار ويزيدان في الاعمار قلت وجهه ظاهر فان مدلوله ان
الصدقة والصلة من جملة الاسباب التي قدرها الله تعالى لزيادة العمر بها ولا دلالة
فيها على زيادة العمر لها بتاخر الاجل عن حده المضروب وما في الكشاف عن كعب
رض انه قال حين طعن عمر رض ولو ان عمر دعى الله لاخر في اجله فقيل لكعب رض
اليس قد قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون قال
فقد قال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الآية واستفاض على
الالسنة اطال الله بقاءك وفسح في مدتك وما اشبهه مردود بنص الحديث السابق
ذكره والمذكور في قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره مطلق الزيادة
والنقصان فلا ينافي مدلول الحديث المذكور وتفصيل ذلك ان قوله تعالى وما يعمر
من معمر من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه وما يعمر الى اي وما يعمر من احد الا
ير الى انه يرجع الضمير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر
محال وهو من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع هذا بحسب الجليل من النظر
واما النظر الدقيق فيحكم بصحة ان المعمر اي الذي قدر له عمر طويل يجوز ان يبلغ
حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول وينقص على الثاني ومع ذلك

لا يلزم التغيير في التقدير وذلك لان المقدر لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة
لا الايام المحدودة والاعوام المعدودة ولا خفاء في ان ايام قدر من الانفاس يزيد
وينقص بالصحة والحضور والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف
لك اختيار بعض الطوايف جبل النفس وينفتح كون الصدقة والصلة سببا لزيادة العمر
وعلى موجب كلا النظرين لا دلالة في النص المذكور على ان التقدير سبب لعدم تغير
الامور المقدرة كما توهمه الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى ومكر اولئك
هو يبور يفسد ولا ينفذ لان الامور مقدرة فلا تتغير كما دل عليه بقوله والله خلقكم
واما في دما ادعاه من المدلول المذكور فقد سبق بيانه مرارا واذا تقرر ان
علمه تعالى وتقديره لا يخرج احد طرفي الممكن عن حد الامكان وحيز القدرة في العبد
غير مجبول على افعاله التي يكسبها وغير مضطر في الاعمال التي يباشرها بسبب علمه
تعالى وتقديره كما زعمه المجبرة وتبعهم بلا تدبر حيث قال في تفسير قوله تعالى وما
كان اكثرهم مؤمنين من سورة الشعراء في علم الله وقضائه فلذلك لا ينفعهم
امثال هذه الايات العظام وحيث قال في تفسيره قوله تعالى ان الذين حقت
عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون من سورة هود اذ لا يكذب كلامه ولا ينتقض
قضاؤه ثم قال في تفسير قوله تعالى ولو جاءتهم كل آية فان السبب الاصلي لايما نهم
وهو تعلق ارادة الله تعالى مفقود وحيث قال في تفسير قوله تعالى وفريقا حق
عليهم الضلالة من سورة الاعراف بمقتضى القضاء السابق وعلى وفق هذا ما
روي كان عمر رض اتي بسارق فقال ما حملك على السرقة فقال قضاء الله
وقدره فقطع يده وحسمت ثم اتي به فقال اجلدوه فقال قطعت يدك بسرقتك
وجلدتك لكذبك على الله تعالى ومما يشيد بنيان ما حققناه من ان علمه تعالى وتقديره
لا يخرجان العبد الى حيز الاضطرار ولا يسلبان عنه الاختيار ما روي ان شيخا
من اهل الشام حضر صفين مع علي رض فقال اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا
الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال له نعم يا اخا اهل الشام والذي
فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطنا ولا قطعنا واديا ولا علونا تلعة الا
بقضاء من الله تعالى وقدره فقال الشامي فعند الله تعالى احتسب عنائي يا امير المؤ منين
وما اظن ان لي اجرا في سعيي اذا كان الله قضى علي وقدره فقال رض ان الله تعالى
قد اعظم الاجر على مسيركم وانتم سايرون وعلى مقامكم وانتم مقيمون ولم تكونوا

في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين ولا علينا مجبرين فقال الشامي كيف و
ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا فقال رض ويحك
يا اخا اهل الشام لعلك ظننت قضاء حتما لازما وقدرا حاتما جازما لو كان ذلك
كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تعالى والنهي
وما كان المحسن اولى بثواب الاحسان من المسيء ولا المسيء بعقوبة الذنب من
المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وحزب الشيطان وخصماء الرحمن وشهداء الزور
وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر عباده تخييرا ونهى عنهم تحذيرا و
كلف يسيرا ولم يكلف عسيرا ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب عبثا ولا
خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للكافرين
من النار فقال الشامي فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وكان مسيرنا بهما
وعنهما قال رض الامر من الله تعالى بذلك ثم تلا وكان امر الله قدرا مقدورا فقام
الشامي فرحا مسرورا لما سمع من المقال فقال فحسب علي يا امير المؤمنين فرج الله
عنك ثم انشأ يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم الحساب من الرحمن
غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالاحسان احسانا
وقال عمر بن عبد العزيز لرجل سأل عن القدر فقال ان الله تعالى لا يطالب بما قضى
وقدر وانما يطالب بما نهى وامر وهذه الاشارة منه على وفق العبارة السابقة
يعني قول علي رض الامر من الله بذلك وقوله قد اعظم الله الاجر على مسيركم الخ على
وفق ما ورد في الكلام القديم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله
ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل
صالح وفي قوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء دلالة
على ان التقدير ليس بلازم فانه لو كان ما يصيب كل شخص من الخير والشر مقدرا
بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان لما كان للتعليق المذكور وجه صحيح وتفصيل
ذلك انه لو كان للتقدير تأثير بجعل المقدر على حد موجب خيرا كان او شرا
حتما مقتضيا لم يكن بد من حصول المقدر لمن قدر له نفعا كان او ضرا ووصوله
اليه مكروها كان او مرضيا فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدرة العبد واختياره
مدخل في جلب نفعه ودفع ضره عالما كان باسبابهما او جاهلا واللازم منتف
بما دل عليه النص المذكور من تفاوت الحال بالعلم والجهل لا يقال يجوز ان يكون

العلم بالاسباب من الشرايط التي لا بد من عدمها في حصول ما قدر له من الخير
والشر على حد معين لانا نقول على تقدير تقدير كل شيء لا بد من تعيين حصول العلم
بالاسباب له او عدم حصوله فيعود الالزام قطعا ومما يدل على ما تقدم من التفصيل
دلالة لا تقبل الرد ولا التاويل ما روى الترمذي عن ابن عباس رض ان النبي
عليه السلام قال لما اغرق الله فرعون قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به
بنو اسرائيل وانا من المسلمين قال جبريل فلو رأيتني يا محمد وانا اخذ من حال
البحر فادسه في فيه مخافة ان تدركه الرحمة قال ابو عيسى هذا حديث حسن
وفي التيسير روى ابن عباس رض عن النبي عليه السلام انه قال لما قال فرعون
لا اله الا الله فاتاه جبريل فحشا فاه التراب مخافة ان يدركه رحمة الله تعالى
ووجه الاستدلال انه لا يخلو من ان يكون للكاينات قبل حدوثها لا يقبل التغير
او لا يكون وعلى الاول لا يخلو من ان يكون ما يلزم ذلك لزوما بينا وسوا ان يكون
لكذ في الرد والدفع نفع معلوما لجبريل او لا يكون والثاني بين البطلان
وكذا الاول اذ لا يليق بشان عاقل من فضلا عن شانه عدم العلم بموجب علمه
خصوصا في مثل هذا المقام فتعين الثالث فتم المرام قوله لعلك ظننت قضاء حتما
لانه مالح بعضده ما روى في المصابيح عن انس رض انه قال كان رسول الله عليه
السلام يكثر ان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا نبي الله آمنا
بك وبما جئت به فهل تخاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبها كيف يشاء، فان قلت اليس الحذر لا يغني من القدر شيئا كما ورد في
الحديث النبوي قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر ولذلك قال عليه السلام فر
من المجذوم فرارك من الاسد وقد نهى في كتاب الله تعالى عن الالقاء النفس في التهلكة
وفي الفتاوى الظهيرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى
الفضاء، بل يستحب لفرار النبي عليه السلام من الحائط المايل وذكر في الفايق انه
عليه السلام مر بحايط مايل فاسرع في المشي فقيل يا رسول الله اسرعت المشي
فقال اخاف موت الفوات اي المفاجاة والسر في ان الحذر لا يغني من القدر
شيئا ان القدر على ما قدر فيما سبق على وفق الواقع فكل ما يقع فهو المقدر
فلا مجال للتبديل ولا احتمال للتحويل والى هذا اشير في جوابه عليه السلام بقوله فرارا الوارد
من قضاء الله حين قيل له اتفر من قضاء الله ولقد احسن من قال على وفق الاشياء

فيما ذكر من الخبر عن خير البشر الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع البشر الى المقدر من
الخير والشر وفي جامع الحكيم الترمذي مرفوعا اذا قضى الله لعبد ان يموت بارض
جعل له اليها حاجة وفي الكشاف روى ان ملك الموت مر على سليمان فجعل
ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كانه يريدني
فسال سليمان ان يحمله الريح ويلقيه ببلاد الهند ثم قال ملك الموت لسليمان
عم كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو
عندك ومن هنا ظهر ان تعليل الامام البيضاوي بالحديث المذكور حيث قال في
تفسير قوله تعالى قاتلوا في سبيل الله حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت
غير مخلص وان المقدر لا محالة واقع امرهم بالقتال وليس في سياق ما ذكر وهو قوله
تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله
موتوا ثم احياهم الآية بيان ان الفرار عن الموت غير مخلص اصلا في حق شخص من
الاشخاص وفي وقت من الاوقات فان قلت اليس في حديث ام حبيبة رض السابق
بيانه دلالة على ان في تقدير الآجال والارزاق في الازل فلا دلالة فيه على ان في
القضاء الازلي حتما لا زما وتفصيل التقدير المذكور على ما روى في الصحيحين عن
ابن مسعود رض انه عليه السلام قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين
يوما ثم يكون علقة ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه الروح
ويؤمر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله واجله وشقي او سعيد قدم
الرزق على الاجل لان المراد منه مدة الحيوة وهي تتبع الرزق واخر العمل عنه
لانه يقع في تلك المدة واخر السعيد عن الشقي حتما للمكتوب بالخير وانما قال
شقي او سعيد ولم يقل شقاوته وسعادته لان المراد تقدير انه من اهل الجنة
او من اهل النار وذلك بما ذكر لا بما ترك لان السعادة والشقاوة قد تجتمعان
في شخص واحد باختلاف الاحوال بخلاف اطلاق السعيد والشقي فانه باعتبار
الغالب ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة زعم ان فيه عدولا عنه واياك ان تظن ان
في قولنا فلا دلالة فيه على انه في القضاء الازلي حتما لازما دلالة على ثبوت الحتم
في الجملة في التقدير الواقع بكتابة الملك الولد في بطن امه لانا قد اسمعناك
مرارا وقرعنا سمعك سرا وجهارا ان شان التقدير ان يتبع المقدر فلا يصلح
ملزما فلا دلالة فيما رواه ابن مسعود على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين

من الرزق لابد من وصوله اليه سواء سعى في تحصيله اولم يسع
على ما افصح عنه في المثنوى المولوى حيث قيل رزق تو بر تو ز تو عاشقتر ست
رو توكل كن ملرزان پا و دست كز تلرزانى بيايد بر درت ور بلرزانى دهد
در دسرت كيف ولو كان الامر على ما ذكر و الشان على ما سطر لما امر العبد
بالسعى و الطلب في قوله تعالى و ابتغوا من فضل الله ولما كان الكسب فرضا
و قد نص محمد بن الحسن الشيبانى على انه من الفرايض فالحق ما اشار اليه
بقوله گر نشینی و صید قوت کنی دست و پا بت چو عنکبوت کنی
ولا متمسك للجبرية المانعين للتكليف و القدرية المنكرين للقدر في قوله عم
ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار بان يقال
ان السعادة والشقاوة ولو كانتا مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما التبديل
والتغيير لم يكن التكاليف والاعمال مفيدة فان من كتب مقعده من النار لا
تخلصه عنه ايمان وخلوص وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل احتج اصحابنا
بقوله تعالى الا من سبق عليه القول في اثبات القضاء اللازم و القدر الواجب
وقالوا ان قوله سبق عليه القول مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير
عن حاله وهو كقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه و الشقى من شقى
في بطن امه انتهى واياك ان تتوهم ان في قوله تعالى و لو شئنا لآتينا كل نفس هديها
دلالة على تسبب عدم ايمانهم عن سبق التقدير الازلى كما سبق اليه وهم الامام
البيضاوى حيث قال في تفسيره وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المسبب
عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء بما ذكر كناية عن
اقتضاء الحكمة اياه فمعنى قوله ولكن حق القول منى ولكن اقتضى الحكمة الالهية
خلاف ذلك وكذا سبق الكلمة في قوله عليه السلام و لولا كلمة سبقت من ربك
الى اجل مسمى لقضى بينهم كناية عن اقتضاء الحكمة ما في القضاء الازلى من الاحكام
اى لولا مقتضى الحكمة الالهية الامهال لقضى بالاستيصال فلا دلالة في هذا المقال
على ان في التقدير في ازل الآزال تاثيرا في الاحوال والآجال وسياتى من الكلام
ما يتعلق بهذا المقام و به يندفع بقية الاوهام بعون الملك العلام واما الجواب
الذى ذكره الامام البيضاوى في شرح المصابيح وهو ان الله تعالى دبر الاشياء
على ما شاء و ربط بعضها ببعض وجعلها اسباب ومسببات وان كان يقدر ان

ان يخلق الجميع ابتداء بلا اسباب و وسايط كما خلق المبادى والاسباب لكنه
امر اقتضته حكمته وسبقت به كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر انه من اهل
الجنة قدر له ما يقربه اليها من الاعمال و وفقه لذلك باقداره وتمكينه منه و
تحريضه عليه بالترغيب والترهيب والانة قلبه لقبول الحق وارشاده التمييز بين
المبطل والمحق ومن قدر انه من اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع
هواه وران على قلبه الشهوات ولم يغن النذر والآيات فاتى باعمال اهل النار
واجترء عليها حتى طوى عليها صحيفة عمره ولكونها يدخله النار ملاك امره وهو معنى
قوله عليه السلام وكل ميسر لما خلق له فلا يشفى عليلا ولا يروى غليلا كما لا يخفى على
ذى الفهم المتامل في معقد الشك ومعقد الوهم واذا تحقق ان التقدير الازلى
لا يلجئنا الى ما فعلناه من الخير والشر ولا يضطرنا الى ما عملناه من الطاعة والمعصية
فقد عرفت يقينا انه لا مساغ للاعتذار عن الذنب الصادر عنا بالاختيار والرضا
بان يقال انه كان مكتوبا علينا في الازل فلا نستحق اللوم والتبعة في العمل
فلا يظنن ان جواب آدم عليه السلام لموسى عليه السلام من هذا القبيل وتفصيله
على ما روى في المصابيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص رض انه قال احتج آدم
لموسى عند ربهما فحج آدم موسى فقال موسى انت آدم الذى خلقك الله تعالى
بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك جنته ثم اهبطت الناس
بخطيئتك الى الارض فقال آدم عليه السلام انت موسى الذى اصطفاك الله تع
برسالته وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبيان كل شئ و قربك نجيا فبكم
وجدت الله تعالى كتب التورية قبل ان اخلق قال موسى باربعين عاما قال آدم
فهل وجدت فيها فعصى آدم ربه فغوى قال نعم وجدت كذا قال اتلومنى على ان عملت
ما كتب الله تعالى على ان اعمله قبل ان يخلقنى باربعين سنة قال النبى عليه السلام
فحج آدم موسى وهذه محاجة نفسانية ومكالمة روحانية جرت بينهما في عالم المثال
وحضيرة القدس على ما اشير اليه بقوله عم عند ربهما وليس المراد بالكتبة في قوله
كتب التورية كتبتها في الالواح التى اعطاها الله تعالى لموسى عليه السلام وذكر
في كتابه العزيز وصفه وقال وكتبنا له في الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا
لكل شئ لانها كانت في زمن موسى وكان موسى يسمع صرير القلم ذكره النسفى
في التفسير والحديث مما يتمسك به المجبرة وينكره القدرية وكلا الفريقين

كما ذكره الامام البيضاوى في شرح المصابيح ١٢

على حرف تار من الافراط والتفريط فان قلت فما وجه جواب آدم قلت تقريره
موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يحدث في عالم الكون بصورة اجمالية في اللوح
المحفوظ على وفق القضاء الازلي المنزه عن النسبة الى الزمان والكون ما في ذلك
اللوح من الصور الاجمالية عبر عنه في القرآن بام الكتاب واشير الى تجرده عن الزمان
بقوله وعنده ثم ان له صورة تفصيلية في لوح المحو والاثبات على وفق ما اقتضته
الحكمة الالهية وقد عبر عن هذا اللوح في التنزيل بسماء الدنيا وقد وقع الاشارة
الى هذين الوجهين (اللوحين) في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وقال الامام القاشاني في تفسير سورة الانعام وهو الذي خلقكم من طين اي مادة
الهيولانية ثم قضى اجلا مطلقا غير معين بوقت وبينة لان احكام القضاء السابق
الذي هو ام الكتاب كلية منزهة عن الزمان متعالية عن المشخصات اذ محلها
الروح الاول المقدس عن التعلق بالمحل فهو الاجل الذي يقتضيه الاستعداد
طبعا بحسب هوية المسمى اجلا طبيعيا بالنظر الى نفس ذلك المزاج الخاص و
التركيب المعين بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية واجل مسمى عنده
هو الاجل المقدر الزماني الذي يجب وقوعه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
المثبت في كتاب النفس الفلكية التي هي لوح القدر مقارنا لوقت معين ملازما له
كما قال الله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون الى هنا كلامه
فان قلت اليس قوله واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزماني منافيا لما قدمت
من ان في عبارة عنده في قوله تع وعنده ام الكتاب اشارة الى تعاليه عن النسبة
الى الزمان قلت لا لان عنده في القول الثاني ظرف لقلم الكتاب بخلاف القول
الاول فانه فيه ظرف لكون الاجل مسمى لا لنفسه ولا ينافي كونه زمانيا عدم زمانية
تسميته واعلم ان عبارة الاجمالي في كلامنا وعبارة الكلية في كلام الامام القاشاني
ليستا على معنى مصطلح للمعقوليين بل المراد منهما ان يكون ذلك المثبت بحيث يطبق
على ما هو الواقع ولا يتغير بتغيره ومع ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم التغير
للواقع وهذا التعالي عن قيد متى وقد لوحنا الى هذا بقولنا المنزه عن النسبة
الى الزمان في توصيف ما يطابق تلك الصورة الاجمالية من القضاء الازلي
واشار ذلك الامام اليه بتوصيفه الكلية بالمنزهة عن الزمان وقس على هذا
ما هو المراد من التفصيل وبهذا البيان انكشف وجه ما قالوا ان انتساخ بعض

الاحكام لا ينافي ثبوت الكل في اللوح المحفوظ على وجه يطابق الواقع
قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم ان الاحكام المثبتة في اللوح المحفوظ
اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة اما ان تختص بحسب الاشخاص واما ان تختص
بحسب الازمنة فاذا نزلت بقلب الرسول فالتي تختص بالاشخاص يبقى ببقاء الاشخاص
والتي تختص بالازمنة تنفسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت كمنسوخات
القرآن او طويلة كاحكام الشرائع المتقدمة وقد تختص بعضها بهما فتختص على
شخص معين او باشخاص معينة في زمان معين فتنقضي بانقراض ذلك الزمان
ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللوح اذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى ببقاء
الدهر ككون الانسان حيوانا مثلا الى هنا كلامه قوله اذا كانت فيه كذلك
اجمال لما قدمنا من التفصيل فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل ومما
يوافق ما قررنا من ان للكائنات تقريرا آخر في لوح المحو والاثبات يتطرق
عليه التبديل والتغيير ما روي في تفسير سورة الفاطر عن عمر رض وهو انه كان
يدعو بهذا الدعاء اللهم ان كنت اسمي في ديوان الاشقياء فامحه من ديوان
الاشقياء واثبته في ديوان السعداء فانك قلت وقولك الحق يمحو الله ما
يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومن هنا انكشف وجه حكمة الامر بالحذر في
قوله خذوا حذركم والنهي عن القاء النفس بالتهلكة في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء بني اسرائيل ليس منشؤه السفه
والحماقة كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال في تفسير سورة القصص وسبب ذبح
الابناء ان كاهنا قال لم يولد مولود في بني اسرائيل يذهب ملكك على يده وفيه
دليل بين على حمق فرعون فانه ان صدق الكاهن لم يدفع القتل الكائن و
ان كذب فما وجه القتل انتهى بل منشؤه تصديقه الكاهن فيما اخبر عن المقدر
في سماء الدنيا المكتوب في لوح المحو والاثبات فاراد دفعه بمباشرة اسباب
الدفع لعلمه من الكاهن او من غيره بان المكتوب في سماء الدنيا ليس بكائن البتة بل
قد يندفع واذا تقرر ما قدمنا فلنسم احد اللوحين المذكورين بلوح القضاء
والآخر بلوح الرضاء لكون ما فيه على وفق الحكمة الالهية فرقا بينهما كيلا تشتبه
الحال ولنشرع في اصل المقال بتقرير وجه الجواب على نهج الصواب اعلم ان تقرير
عصيان آدم عليه السلام كان في لوح الرضاء بقرينة نسبته الى الزمان في قوله

كتب الله علي ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة وقد عرفت ان ما قدر في
لوح القضاء متعال عن النسبة الى الزمان واستدل آدم عليه السلام بذلك اي بكونه
تقدير عصيانه في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق الحكمة الالهية والا غرو فان
ذلك العصيان كان منشاء لتكميل النشاة الانسانية وسببا لتحصيل الفضايل النفسانية
وعصيانه عليه السلام كان مخالفة لامر الارشاد الى طريق البقاء في دار الخلود لا
مخالفة لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك الدار وحقيقة العصيان بحسب اللغة المخالفة
لمطلق الامر لا المخالفة للامر التكليفي خاصة يرشدك الى هذا قول عمرو بن العاص
لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم فلا يتجه
ان يقال ان عصيان آدم عليه السلام كان ذنبا والذنب ليس من الحكمة ومما يقع
على وفق رضاه تعالى في شئ لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الامر الذي كان مخالفة
عصيانا تكليفيا ايجابيا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم ان عتاب الله آدم عم في
قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين عتاب
تلطيف وتاديب لا عتاب تعنيف وتعذيب وتنزيله من السماء الى الارض بامر اهبطا
منها جميعا تكميل وتبعيد تقريب سا طلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب
عيناي الدموع لتجمدا انظر موسى عم الى تقصير آدم عم في التدبير وما حصل بسببه
من سوء الحال فلامه فتمسك آدم بالتقدير وبما فيه من الدلالة على احسن المآل
فحجه واد تنغ الملام فمعنى قول آدم عليه السلام اتلومني على ان عملت الخ اتلومني
على عمل صدر مني على وفق ما يقتضيه الحكمة ويرتضيه الحق ومثل ذلك لا يكون الا خيرا
محضا الا انه عبر عن ذلك المعنى باللازم وقد كشفنا عن وجه ذلك التعبير القناع
هذا هو الوجه اللايق لشان السائل والمسؤل المطابق للمعقول والمنقول لا ما
ذهب اليه الامام البيضاوي حيث قال في شرح المصابيح غلب عليه بالحجة بان الزمه
ان جملة ما صدر عنه لم يكن هو مستقل به متمكنا من تركه بل كان امرا مقضيا
عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا واما ما يترتب عليه شرعا من الحدود
والتعذيب فحسنه من الشارع لا يتوقف على غرض ونفع لان مبناه على ان خلاف
ما قدر غير مقدور للعبد فهو معذور في عدم اتيانه به فلا يستحق اللوم على
ذلك وقد وقفت على بطلان ذلك المبنى واما ما زعمه التوربشتي من ان الاحتجاج
من آدم عليه السلام بدفع الملامة بان يقال لا يلام من تفضل وتاب وانما يلام

من

من اصر على الذنب لا لانكار ما اجترحه من الذلة وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم
كيف وقوله اتلومني الخ ينادي على خلاف ذلك ولكن لا حيوة لمن ينادي ومن المغترين
بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال في المثل السائر وليس للمرء فيما يلقاه من احوالها
نعمى كانت او بوسى الآن يكمل الامور الى وليها فيقول حاج آدم موسى
عم فان قلت قد دل النص القاطع بالحق على ان السعيد سعيد في بطن امه
والشقي شقي في بطن امه فلا اختيار للسعيد في سعادته ولا اقتدار للشقي
في دفع الشقاوة وقد افصح عن ذلك المعنى حافظ الشيرازي الملقب بلسان
الغيب درکوی نیکنامی ما را گذر ندادند گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را
حافظ بخود نپوشید این خرقهٔ می آلود ای شیخ پاکدامن معذور دار ما را
قلت ان معنى الحديث ان السعيد مقدر سعادته وهو في بطن امه والشقي مقدر
شقاوته وهو في بطن امه وتقدير الشقاوة له قبل ان لا يولد لا يخرجه عن
قابلية السعادة وكذا تقدير الشقاوة له قبل ان لا يولد لا يدخله في حيز حرمان
السعادة وقد دل على ذلك قوله عم كل مولود يولد على الفطرة الاسلامية ثم
ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه والسر فيه ما حققت فيما سبق من ان التقدير
تابع للمقدور كما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك المعنى من قال ما را
قضا جز این قدر نتماید پیمانه تو ای باز بتو پیمانید قال الامام الراغب
في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة المعد للكيل والقضاء
بمنزلة الكيل ولهذا قال ابو عبيدة لعمر رض لما اراد الفرار من الطاعون الى الشام
اتفر من قضاء الله وقال عمر افر من قضاء الله الى قدر الله تنبيها على ان القدر
ما لم يكن قضاء فمرجو ان يدفعه الله تعالى فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد
لذلك قوله تعالى وكان امرا مقضيا وقال الامام المذكور في محاضراته فقال يعني
ابو عبيدة له اي لعمر اهل ينفع الحذر من القدر فقال لسنا مما هنالك في شئ ان
لا باس بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة وقال خذوا حذركم انتهى فان قلت اليس في قوله تع قل لن ينفعكم
الفرار ان فررتم من الموت او القتل دلالة على ان الفرار لا يغني شيئا
قلت لا والمعنى والله اعلم لن ينفع الفرار في دفع الامرين المذكورين بالكلية
اذ لا بد بالآخرة من وقوع احدهما يفصح عن هذا واذا اي على تقدير

ومن هنا تبين ما في كلام الامام البيضاوي [illegible]

الغزاة لا يمتعون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان في الفرار نفع في الجملة
قال صاحب الكشاف لن ينفعكم الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انفه
او قتل وان نفعكم الفرار مثلا فمتعتم بالتاخير لم يكن ذلك التمتيع الا زمانا
قليلا وعن بعض المروانية انه مر بحايط مائل فاسرع فتليت هذه الاية
فقال ذلك القليل نطلب لا شناعة لكلامه ولا خفاء في ان ما نقله عن ذلك
البعض صريح في ان الفرار نفعا ما وهو المراد من آخر الآية المذكورة واذا تقرر
هذا فقد تبين ان الامام البيضاوي لم يصب في تعليل النفي المذكور في اول الآية
بقوله فانه لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت معين سبق به القضاء
وجرى به القلم ان لا يكون في الفرار نفعا اصلا وقد افصح عما ذكرته الامام الحق شانی
حيث قال في تفسير الآية المذكورة فلا فائدة في الفرار فانه ان قدر الاجل
في ذلك الوقت ادرككم لا محالة ولا يدفعه الفرار وان لم يقدر فلا يلحقكم شی
في المعركة فارين غير فارين وقد اوضحنا وجه الرد لهما حيث قلنا في تفسير
الآية المذكورة لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت لا لانه سبق به
القضاء لانه تابع للمقتضى فلا يكون باعثا له وانما قلنا انه تابع للمقتضى لانه تابع
للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقتضى بل لانه مقتضى ترتب الآثار ب
والمسببات بحسب العادة على مقتضى الحكم فلا دلالة فيه على ان الفرار لا يغني شيئا
وعن علي رض في بعض خطبته سواء القدر بحر عمقه ما بين السماء والارض
وعرضه ما بين المشرق والمغرب واشار بتحديد بعديه بمنتهى الحس الى انطباق
العالم الشهادة طولا وعرضا وهذا على وفق ما حققت من انه لا دخل للتقدير
فيما يكون في عالم الغيب ولهذا على السابق ذكره لم يكن شعور بمنع الدفعة
فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال وقد ورد في لسان بعض الكمل
الاحتجاج بالجمع عن التفصيل محض الجبر المؤدي الى الزندقة والاباحة
والاحتجاج بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المؤدي الى المجوسية والثنوية
والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر بينهما انتهى اما
انه لا جبر فلان العبد مختار في اكتسابه الحسنات واجتنابه السيئات
وقد جرت عادة الله تعالى على ان يخلق فعل العباد عقيب صرفهم الاختيار
الى مباشرة اسبابهم الكاسبة واما انه لا تفويض فلان منشاء اختيار العبد

داعية

داعية تحدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشية الله تعالى وارادته ولا دخل
فيه للعبد ولا لمخلوق آخر نبه على ذلك في قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
واشير اليه في قوله عم قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير
وتمثيل لتمكنه تع منه واستقلاله في جريه بامره وحسب تصرفه وتدبيره من غير
استعصاء وتمانع والمعنى ان الله تع هو المتمكن عن قلوب العباد والمتسلط عليها
والمتصرف فيها بصرفها كيف يشاء كما قال الله تعالى فالهمها فجورها وتقويها
وان تولى بنفسه امر قلوبهم ولم يكله الى احد من ملائكته رحمة منه وفضلا ولم يكله الى
كيلا يطلع على سرايرهم ولا يكتب عليهم ما في ضمايرهم وفي اضافة الاصابع
الى اسم الرحمن دون اسم الذات اشارة بذلك ثم ان المراد من التفصيل في قوله
الاحتجاج بالجمع عن التفصيل ما في الاسباب العادية المعتبرة في الحكمة الالهية
من التعدد ومن الجمع ما في مبداء الخلق والايجاد من الوحدة الجامعة لذلك
التعدد من جهة التاثير والاسلام على موجب ما قيل خير الامور اوساطها
طريق اسلم بين الافراط والتفريط فافهم تسلم والله اعلم واحكم فان قلت
اليس التكلم في القدر منهيا عنه قلت لا ان المنهي عنه الخوض في اسرار القدر
واما النظر في اصله بهذا القدر فيستحب بل واجب على من قدر على تحقيقه لما روي
الى ما روي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال بينا جلوس عند النبي عليه السلام
اذا اقبل ابو بكر وعمر رض في قيام من الناس فلما دنوا سلموا على رسول الله
عليه السلام فقال بعض القوم يا رسول الله انهما تكلما في القدر فقال ابو بكر
الحسنات من الله والسيئات منا وقال عمر رض الحسنات والسيئات كلها من الله ع
وتابع بعض القوم ابا بكر وبعضهم عمر فقال عليه السلام ساقضي بينكما بما قضى
به اسرافيل بين جبرئيل وميكائيل اما جبرئيل فقال مثل مقالتك يا عمر واما
ميكائيل فقال مثل مقالتك يا ابا بكر ثم قال انا اذا اختلفنا اختلف اهل
السماء واذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فلنتحاكم الى اسرافيل
فتحاكما عليه القصة فقضى بينهما ان القدر خيره وشره من الله تع ثم قال عليه السلام
فهذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله ان لا يعصى ما خلق ابليس عليه
اللعنة وقال شمس الائمة السرخسي فهذا هو الاصل لاهل السنة في الايمان بالقدر
ولا يظن بميكائيل وابي بكر بانهما نفيا تقدير الشر من الله تع الا اخيرا لان الطالب

الصواب بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الراي جاسد في الله حق جهاده
الى هنا كلامه وهذا نص في ان النظر في اصل القدر مما يثاب عليه وان الخوض
في تفصيله وزيادة توغله في اسراره منهي عنه قال الفقيه ابو الليث ان
استطعت ان لا تخاصم في مسئلة القدر فافعل فان النبي عليه السلام نهى عن
الخوض فيها انتهى وكما ان الخوض في ذلك البحر المتلاطم امواجه والغوص في
لجته المظلم منهي عنه كذلك الجدل فيه منهي عنه لانه لا يخلو عن الخلل ولذلك
قال صاحب الشرعة لا يتكلم اثنان في القدر الا افترى احدهما على الله تعالى كذبا
فاحشا فان عارضه انسان في القدر فليكن سايلا فيه ولا يكن مغتبا فانه
من السنة انتهى وفي الحواشي على الكشاف المنقولة عن الفص كتب عمر بن عبد
العزيز الى الحسن البصري بلغني انك قدري فقد كتب اليه الحسن من انكر القدر
فقد فجر ومن ذكر دينه على الله فقد كفر ولم يدر ان ما نقله حجة عليه لا له وروى
في المصابيح عن ابن عباس رضه انه قال رسول الله عليه السلام صنفان من
امتي ليس لهما في الاسلام نصيب المرجئة والقدرية المرجئة مثل المرجعة يهمز
ولا يهمز مشتق من الارجاء وهو التاخير قالوا ان المرجئة هم الفرقة الذين
يقولون بان العبد لا فعل له واضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات
كما يقال جرى النهر ودارت الرحى وانما سميت مرجئة لانهم يوجهون الى الله
في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما يذهب القدرية مذهب
التفريط والجبرية بالتحريك وتسكين الباء لغة فيها خلاف القدرية قال ابو
عبيد هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون
المجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية في الزمان الاول ينسبون
من خالفهم الى الارجاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا
هذا الخبر لجمع من العلماء ظلما وعدوانا واما القدرية فانهم ينسبون الى القدر
وهو ما يقدره الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشيء اقدره واقدره قدرا
وقدرته تقديرا فهو قدر اي مقدر كما يقال هدمت البناء فهو هدم اي مهدوم
وكذا ان تسكن الدال منه قال الشاعر الا يا لقومي للنوايب والقدر وللمزلة
الامر من حيث لا يدري وهو في الاصل مصدر والقدر والتقدير تبيين كمية
الشيء واصل دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل عبد خالق فعله ولا

ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى ومشيته وكل واحد من الفريقين
تشعب في اصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدرية نسبوا الى القدر لان بكثرة
وضلالتهم كانت من قبل ما قالوه في القدر من نفيه لا لاثباته وهؤلاء الضلال
يزعمون ان القدرية هم الذين يثبتون القدر كما ان الجبرية هم الذين قالوا
بالجبر حتى نقل عن صاحب الكشاف ان القدر اسم لافعال الله تعالى خاصة
لا يفهم منه العرب الا هذا فمن ادخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد
اغرب فوجب ان يلقب كما يلقب بالاشياء الخارجة عن العادات لخلاف
من لا يسمي به الا افعال الله تعالى خاصة وذكر المطرزي في المعرب وهو ايضا
من رؤس المعتزلة ان القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله تعالى
وينسبون القبايح اليه وتسميتهم العدلية بها تعكيس لان الشيء انما ينسب
الى المثبت لا النافي ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم ينفون القدر
لا نفسهم فهو جاهل بكلام العرب انتهى والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل
يحتمل المدح والذم الا انه اشتهر في الثاني والمنفر فيه بدلالة الحديث الذي
فارادوا دفعه عن انفسهم وما ذكروه من وجه العربية معارض بان من
اثبت للعبد ما يختص به تعالى من الايجاد فقد اغرب والحق ان الخبر والنسب
يكون على وجهين جار على قانون العربية على انا نقول لم يثبت هذا الخبر بطريق
القياس حتى تقابلون بما ذكرتم بل اخذناه من النصوص الصحيحة والتوقيف
من قبل الرسول عليه السلام فمن ذلك قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
ومنه قوله عليه السلام وان تؤمن بالقدر خيره وشره ومنه قوله عليه السلام
كل شيء بقدر ومن قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة ولقد احسن
من قال ان هذا الحديث غل في عنقهم فان المجوس قايلون بمبدأين
مختلفين هما الظلمة والنور او يزدان واهرمن والمعتزلة كذلك لجعل الله تعالى
شانه والعبد سواسية بنفي قدرته عز وعلا عما يقدر عليه عبده وبالعكس
وتحقيق ذلك انه عليه السلام انما قال لهم مجوس هذه الامة لانهم احدثوا
في الاسلام مذهبا يضاهي مذهب المجوس من وجه وان لم يشابه من
ساير الوجوه وهو ان المجوس يضيفون الكواين في دعويهم الباطلة الى
الهين اثنين احدهما يزدان والآخر اهرمن ويزعمون ان يزدان يأتي

منه الخير والشرور وان امرمن ياتي منه الفتن والشرور ويقولون ذلك
في الاحداث والاعيان فيضاهي مذهب القدرية قولهم الباطل في اضافة الخير
الى الله تعالى واضافة الشر الى غيره غيران القدرية يقولون ذلك في الاحداث
دون الاعيان قال زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية كما قال تع ولا كما
قالت ولا كما قال النبيون عليهم السلام ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال
اهل النار ولا كما قال اخوهم ابليس عليه اللعنة قال الله عز وجل وما تشا
الا ان يشآء الله رب العالمين وقالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
وقال شعيب النبي عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشآء الله ربنا
وقال اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال اخوهم
ابليس رب بما اغويتني وهم تحيروا في فك الغل المذكور عن عنقهم وتعسفوا
في اثبات معنى المجوسية والقدرية في مذهب مخالفهم فقالوا تارة القول
بتعدد الصفات القديمة قول بتعدد الآله وما زادوا في ذلك على ان اظهروا
جهلهم في ان القديم لا يرادف الآله وقالوا اخرى القول بان الله تع يخلق
القبيح وينهى عنه يشبه قول المجوس ان الآله يخلق الشئ ثم يتبرا عنه كخلقه
ابليس وهذا ايضا انه الجهالة وغاية الضلالة فان خلق الشئ ليس بامر به ولا
يستلزمه فلا تشبه بين القولين اصلا وما رواه ابو داود عن حذيفة عن
النبي عليه السلام لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر
نص في انهم المرادون وبهذا التنصيص انسد باب التاويل في الحديث السابع
ذكرت ايضا واما تسميتهم طريقتهم طريق العدل والتوحيد فتسمية من قبل
انفسهم لا غير ولو انهم ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء
واذا تحققت فعدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم
يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بين في موضعه ولقد
بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة على احسن تقرير
وانت تعلم ان من يكون هذه عقيدته لا يلزمه تجويز ثم انهم لما لم
يجعلوا الصفات واجبة في نفسها بل قديمة بقدم الذات قائمة بها لم يكن في
شمس توحيدهم ولا شراقهم من تنويه واما من يجعل العبد سوا بيه مولاهم

مستقلين في بعض الافعال فقد بدت في قمر توحيدهم ظلمة التكثير فانه من
توحيد الافعال وجلبه الى المحق مالزمه من تساوي القدريين في الاختصاص
بالمجاب بعض دون آخر المفوت لتوحيد الصفات المستجلب لنقصان الذات
تعالى شانه عما يتوهم الزايغون بل عما يتحققه العارفون علوا كبيرا فهذا جود
منه والشراكي معا هذا وان رايهم في العدل والتوحيد
يكذب بعضه بعضا وكفى ذلك للمسترشدين
نقصا ونقضا

تمت

Murat Molla [Kütüphanesi]
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/10
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذى خلق الانسان اطوارا نفسا وروحا وجسما وجعل فى كل
التركيب العجيب على خزاين اسراره طلسما والصلوة على الرسل هداة السبل
خصوصا من هو اشرفهم اسما واوفرهم قسما اعلم ان الشخص الانسانى بظاهره
الكثيف جسد ظلمانى ناقص وكامل نام وذابل وبباطنه اللطيف جسم نورانى
سار فى الهيكل المحسوس كسريان الماء فى الورد والنار فى الفحم كامل غير قابل
للزوال حامل بصفات الكمال من العقل والفهم وبسره الشريف لطف ربانى
كل فى وصفه اللسان ليس قربه وراء عباد ان قال الامام الرازى فى التفسير
الكبير انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لان
اجزاءه ابدا فى النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان
ولا شك ان الانسان من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى آخره والباقى
غير الباقى فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل
ثم اختلفوا عند ذلك فى ان الذى يشير اليه كل احد بقوله انا اى شىء هو والاقوال
فيها كثيرة الا ان اسدها تحصيلا وتلخيصا انها اجزاء جسمانية سارية فى هذا الهيكل
سريان الماء فى الورد والدهن فى السمسم والنار فى الفحم ثم ان المحققين منهم
قالوا ان الاجسام التى هى باقية من اول العمر الى آخره اجسام مخالفة بالماهية
والحقيقة للاجسام التى منها يتألف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها
مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وسرت فى هذا
الهيكل سريان النار فى الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك نور الروح
متحركا بتحريكه ثم ان هذا الهيكل ابدا فى الذوبان والتحلل والتبدل الا ان
تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالحقيقة لهذه
الاجسام القابلة فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة
النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من زمرة السعداء

والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من زمرة الاشقياء الى هنا كلامه واذا حققت
ما تلوناه عليك فقد وقفت على بطلان الاستدلال بتحلل البدن واجزائه على
ان وراء هذا البدن واجزائه امرا مجردا هو الانسان فى الحقيقة وهو الذى يشير اليه
كل احد بقوله انا لما عرفت ان الثابت به ان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل
المحسوس ولا يلزم منه ان يكون مجردا لجواز ان يكون جسما لطيفا على الوجه الذى
ذكره الامام وعلى فساد ما قيل ان كون المشار اليه بانا جسما غير البدن واجزائه
باطل اتفاقا من العقلاء بل بديهة لانه ان اراد بالبدن واجزائه الهيكل المحسوس
واجزاءه كما هو الظ فقوله انه بط باتفاق العقلاء فرية بلا مرية ودعوى البديهة
فيه بط بالبديهة وان اراد بهما مطلق البدن واجزاءه فكلامه لا يناسب المقام
اذ ح لا يتم التقريب لانه ذكر فى تعليل ما قبل انت وراء هذا البدن واجزاؤه فلا
يكون النفس جسما اصلا واذ وقفت على حقيقة الروح الانسانى فقد اطلعت
على سر المعراج الجسمانى وانكشف لديك قول عايشة رضها فقد جسم محمد
عليه السلام ليلة المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكر الحديث فى الكشاف ومن
غفل عن آخره توسع فى تاويله قايلا والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل
كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا انت حيوان بجسدك الكثيف
مظهرك ظاهر عالم الحركة اعنى مظهر الحس المسمى بعالم الملك ملك بجسمك اللطيف
مظهرك باطن عالم الحركة اعنى مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان
بجوهرك النظيف عن كدورات عالم الكون والفساد مظهرك عالم السكون
اعنى مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت اما جسدك الكثيف فهذا الهيكل المحسوس
واما جسمك اللطيف فذاك الروح الذى يقبضه ملك الموت واما جوهرك النظيف
فتلك النفس المجردة التى يتوفاها الله تع حين مفارقتك عن الدنيا ذكر الخطيب
ابو بكر عن مالك بن انس رضه ان ملك الموت يقبض الروح والله تعالى يتوفى
الانفس حين موتها قال الامام القرطبى فى التذكرة ان الروح جسم لطيف
مشابك للاجسام المحسوسة يجذب ويخرج وفى اكفانه يلف ويدرج به الى
السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول وليس له آخر هو بعينين ويدين
وانه ذو ريح طيب وخبيث وهذه صفة الاجسام لا صفة الاعراض وهذا
غاية فى البيان ولا عطر بعد عروس وقد اختلف الناس فى الروح اختلافا كثيرا

بعد البدن

احجمها قيل فيه ماذكرناه لك وهو مذهب اهل السنة انه جسم ثم قال وكل من
يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ انتهى كلامه
واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت على اسرار عالم البرزخ واحوال القبر
وما فيه من الالم واللذة الجسمانيين وانجلى عندك وجه كونه روضة من رياض
الجنان او حفرة من حفر النيران ولكان عندك حل شبهات المنكرين على طرف
الثمام واعلم ان بين الجسم اللطيف المعبر عنه بالروح والجسد الكثيف المعبر عنه
بالبدن بخار لطيف هو علاقة بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه في الحكمة
بالروح الحيواني فما دام ذلك البخار باقيا على الوجه الذي يصلح ان يكون علاقة
بينهما فالحيوة قائمة وعند انطفائه وخروجه عن الصلاحية لم تزول الحيوة
ويخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا وكما يخرج الروح عن البدن
خروجا اضطراريا كذلك قد يخرج عنه خروجا اختياريا ويعود اليه متى شاء
وهو الذي سماه الصوفية بالانسلاخ وذلك مع بقاء العلاقة بينه وبين البدن
لعدم انطفاء ذلك البخار اللطيف وعدم خروجه عن حد الصلاحية ومن هنا
ينكشف لك وجه قوله عليه السلام موتوا قبل ان تموتوا قال بعض الكمل اعلم
ان للحشر عاما وخاصا واخص فالعام هو خروج الاجساد من القبور الى المحشر
يعني النشور والحشر الخاص هو خروج الارواح الاخروية من القبور الاجسام
الدنيوية بالسير والسلوك في حال حيوتهم الى عالم الروحانية لانهم ماتوا بالارادة
عن الصفات الحيوانية النفسانية قبل ان تموتوا بالموت عن صورة الحيوانية والحشر
الاخص هو الخروج من قبور الانانية الروحانية الى الهوية الربانية وهي مقام
الحبيب فيبقى مع الله تعالى بلا هو في خلقه لي مع الله تعالى وقت لا يسعني فيه ملك
مقرب وهو جبريل عليه السلام ولا نبي مرسل وهو هويته عليه السلام وهذا هو
الوصلة التي اشير اليه في قوله تعالى حم فان الحاء والميم ما به الاشتراك بين اسمي
الرحمن ومحمد عليه السلام فافهم انتهى كلامه وكما ان الموت نوعان اضطراري
واختياري كذلك الولادة نوعان اضطراري بخلق الله تع ولا دخل فيه للكسب
والاختيار وذلك ظاهر واختياري يحصل بالكسب وهو الذي اشار اليه عيسى
عليه السلام لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا
من اقطار السموات والارض بالتجرد عن الهيئات الجسمانية والتعلقات

البدنية

فانفذوا لتنخرطوا في سلك الارواح الملكوتية والنفوس الجبروتية او تصلوا
الى الحضرة الالهية لا تنفذون الا بسلطان
اي بحجة بينة هي التوحيد والتجريد
والتفريد بالعلم والعمل
والفناء في الله تعالى

تمت

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt : 1495/11
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذى كرّم آدم عليه السلام وفضّل نسله بفضل احسانه والصلوة على من خصّه الله تعالى بطهارة النسب فى حفظ آبائه من الدنس تعظيما لشانه و جعل قرنه خير القرون وصيّر كل اصل من اصوله خير اهل زمانه كما روى فى حديث اورده البخارى فى صحيحه بهذه العبارة بعثت من خير قرون بنى آدم قرنا فقرنا حتى كنت من القرن الذى كنت فيه وفى حديث آخر انا انفسكم نسبا وصهرا وحسبا لم يزل الله تعالى ينقلنى من الاصلاب الطيبة الى الارحام الطاهرات مصطفى مهذبا لا تنشعب شعبتان الا كنت فى خيرهما فانا خيركم نفسا وخيركم ابا ولا يخفى ان فى مقطع هذا الكلام مقنعا لطالب الحق من ذوى الافهام فيما سبق لاجله الكلام بعون الملك العلام فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق اعلم ان السلف اختلفوا فى ان ابوى الرسول عليه السلام هل ماتا على الكفر ام لا وذهب الى الاول جمع منهم صاحب التيسير حيث قال فى تفسير قوله تعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس رض ومحمد ابن كعب القرظى قال النبى عليه السلام يوما ليت شعرى ما فعل ابواى فانزل الله تع ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهما حتى توفاه الله تعالى ثم قال ولما امر بتبشير المؤمنين وانذار الكافرين كان يذكر عقوبات الكفار فقام رجل وقال يا رسول الله اين والدى فقال فى النار فحزن الرجل فقال عليه السلام ان والدك ووالدى ووالد ابرهيم فى النار فنزل قوله تعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فلم يسألوه شيئا بعد ذلك وهو قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وذهب الى الثانى جماعة متمسكين بالاحاديث الدالة على طهارة نسبه عليه السلام عن دنس الشرك وشين الكفر ونحن من الجمع الاول قالوا بنجاتهما من النار منهم الامام القرطبى وانه قال ان الله تعالى احيا له عليه السلام اباه وامه وامنا به ومن رام التفصيل فى هذا المقام فلينظر تذكرته فى سلك المطالعة فان قلت اليس الحديث الذى

ورد فى احيائهما موضوعا قلت زعمه بعض الناس الا ان الصواب انه ضعيف لا موضوع ولقد احسن الحافظ شمس الدين بن ناصر الدين الدمشقى حيث انشد لنفسه فى كتابه مورد الصادى بعد ايراد الحديث المذكور حبا الله النبى مزيد فضل على فضل وكان به رؤفا فاحيا امه وكذا اباه نص على كون الحديث المذكور ضعيفا لا موضوعا وهو معدود فى طبقة الحفاظ وقال الحافظ ابو حفص بن شاهين فى كتاب الناسخ والمنسوخ عن عائشة رض ان النبى عليه السلام نزل الى الحجون كئيبا حزينا فاقام به ما شاء ربه عز وجل ثم رجع مسرورا فقلت يا رسول الله نزلت الى الحجون كئيبا حزينا فاقمت به ما شاء الله ثم رجعت مسرورا قال سألت ربى عز وجل فاحيا لى امى فآمنت بى ثم ردها وقال جلال الدين السيوطى هذا الحديث اخرجه ابن شاهين هكذا فى الناسخ والمنسوخ وجعله ناسخا للاحاديث الواردة فى انه عليه السلام استاذن ربه فى الاستغفار لامه فلم ياذن له ويرد عليه ان النسخ لا يجرى فى الاخبار على ما بين فى الاصول ولا يخفى وجهه على ذوى الاخبار فالوجه ان يقال انه عليه السلام استاذن ربه فى الاستغفار لامه مرة فلم ياذن له ثم استاذن فيه فى وقت آخر فاذن له قال الحافظ فتح الدين بن سيد الناس فى السيرة قد روى ان عبد الله بن عبد المطلب وامنة ابنة وهب ابوى النبى عليه السلام اسلما وان الله تعالى احياهما له فامنا به وروى ذلك ايضا فى حق جده عبد المطلب ثم قال وهو مخالف لما اخرجه احمد عن ابى رزين العقيلى قال قلت يا رسول الله اين امى قال امك فى النار قلت فاين من مضى من اهلك قال اما ترضى ان تكون امك مع امى ثم قال وذكر بعض اهل العلم فى الجمع بين هذه الروايات ما حاصله ان النبى عليه السلام لم يزل راقيا فى المقامات السنية صاعدا فى الدرجات العلية الى ان قبض الله تعالى روحه الطاهرة اليه وازلفه بما خصه به لديه من الكرامة حين القدوم عليه فمن الجائز ان تكون هذه درجة حصلت له عم بعد ان لم تكن وان يكون الاحياء والايمان متاخرا عن تلك الاحاديث فلا تعارض الى هنا كلامه واما ما ذكره الحافظ ابو الخطاب بن دحية ان الحديث فى ايمان امه وابيه موضوع يرده القرآن العظيم قال الله تعالى ولا الذين يموتون وهم كفار قال تعالى وبت وهو كافر فمن مات كافرا

لا ايمان له فضلا لطيفا فهم فانعدم من قدر وان لم نرا لحديث ضعيفا

نخ

لم ينفعه الايمان بعد الرجعة بل لو آمن عند المعاينة فكيف بعد الاعادة وفي
التفسير انه عليه السلام قال ليت شعري ما فعل ابواي فنزلت ولا تسأل عن
اصحاب الجحيم فهذ فرع بما ورد من ان اصحاب الكهف يبعثون في آخر الزمان
ويحجون ويكونون من هذه الامة تشريفا لهم بذلك اخرجه ابن عساكر في تاريخه
واخرج ابن مردويه في تفسيره من حديث ابن عباس رض مرفوعا اصحاب الكهف
اعوان المهدي وقد اعتد بما يفعله اصحاب الكهف بعد احيائهم عن الموت ولا
بدع ان يكون الله تعالى كتب لابوي النبي عليه السلام عمرا ثم قبضهما قبل استيفائه
ثم اعادهما لاستيفاء تلك اللحظة الباقية وآمنا فيها فيعتد به ويكون تاخير
تلك البقية بالمدة الفاصلة بينهما لاستدراك الايمان من جملة ما اكرم الله تعالى
به نبيه عليه السلام كما ان تاخير اصحاب الكهف هذه المدة من جملة ما اكرموا به
ليحوزوا اشرف الدخول في هذه الامة واما قوله بل لو آمن عند المعاينة فكيف
بعد الاعادة فمردود بان الايمان عند المعاينة ايمان باس فلا تقبل بخلاف
الايمان بعد الاعادة وقد دل على هذا قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا
عنه سئل القاضي ابو بكر العربي احد ائمة المالكية عن رجل قال ان ابا النبي عليه
السلام في النار فاجاب بانه ملعون لان الله تعالى يقول ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة قال ولا اذى اعظم من ان يقال
عن ابيه انه في النار وقال الامام السهيلي في الروض الانف بعد ايراده حديث
مسلم وغيره وليس لنا ان نقول ذلك في ابويه صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام
لا تؤذوا الاحياء بسبب الاموات والله يقول ان الذين يؤذون الله
ورسوله وذكر القاضي عياض في الشفاء ان كاتب عمر بن عبد العزيز قال
بحضرته كان ابوي النبي عليه السلام كافرا فعزله وقال لا يكتب لي ابدا
وفي الحلية لابن نعيم ان عمر لما سمعه قال ذلك فغضب غضبا شديدا و
عزله عن الدواوين قال حافظ الدين الكردري في كتابه الموسوم بمناقب
الامام الاعظم من نقد ان مات على الكفر يباح لعنه الا والدي رسول
الله عليه السلام فانه قد ثبت في الحديث الذي اورده الامام القرطبي في
التذكرة وفي تفسيره ان الله تعالى احياله عليه السلام اباه وامه فامنا به
ثم ماتا فان قلت هذا مخالف لكتاب الله تعالى والحديث الصحيح

اما الاول فقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا وقوله عليه السلام
ان ابي واباك في النار قلت اما الحديث فيحتمل ان يكون قبل الاحياء والجواب
عن قولهم ان الايمان بعد معاينة العذاب لا يقبل اذا كان ذلك في ذكرت اما
اذا اسماه الله تعالى له تلك الحالة ثم امن يقبل الا يرى انه تعالى احيا الذرية يوم
الميثاق كما جاء به في التفاسير والاحاديث ثم انشانا ذلك ابتلاء لنا كذلك
في صح والدي الرسول عليه السلام يجوز ان يقع مثل هذا الى هنا كلامه وفي
غنية الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل علي بن سعيد الرستغفني عن قوله
بعض الناس ان آدم عليه السلام لما بدت منه تلك الزلة اسود منه جميع جسده
فلما اهبط الى الارض امر بالصيام والصلوة فصام وصلى ابيض جسده
ايصح هذا القول قالا لا يجوز في الجملة القول في الانبياء ادفع وهم على
الله تعالى اكرم من ساير الخلق وقد قال عليه السلام اذا ذكر اصحابي فامسكوا
فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة رض بشيء يرجع ذلك الى العيب والنقص فيه فلان
نمسك ونكف عن الانبياء عليهم السلام اولى واحق الى هنا كلامه واذا تقرر
هذا فحق المسلم ان يمسك لسانه عما يخل بشرف نبينا عليه السلام بوجه من
الوجوه ولا خفاء في ان اثبات الشرك في ابويه اخلال بشرف نسبه الطاهر
وبالجملة هذه المسئلة ليست من الاعتقاديات فلا حظ للقلب منها واما اللسان
فحقه ان يصان عما يتبادر منه النقصان
خصوصا الى وهم العامة الذين
لا يقدرون على دفعه
وتداركه

تم

Murat Molla Halk K[...]phanesi
Eski Kayıt No: 1831
Yeni Kayıt No: 1495/12
Tasnif No.: 297.3

الحمد لله الذی کرم بنی آدم و فضلنا علی سایر الامم والصلوة علی اصحاب
الشرایع هداة السبل خصوصا علی نبینا محمد اکمل الانبیاء وافضل الرسل
فهذه رسالة معمولة فی تلک المقالة فنقول ومن الله التوفیق اول
الانبیاء آدم علیه السلام واخرهم بعثة محمد علیه السلام وهو افضلهم باجماع
المسلمین وانما قلنا آخرهم بعثة لان آخرهم دعوة للخلق الی الحق هو عیسی علیه
السلام لما روی فی صحیح البخاری عن ابی هریرة رضه انه قال قال رسول الله
علیه السلام والذی نفسی بیده لیوشکن ای لیقربن ای ینزل فیکم یعنی من
السماء ابن مریم حکما قسطا ای حاکما عادلا فیکسر الصلیب ویقتل الخنزیر
ای یرفع الرخصة فیهما لا بابطال شریعة النصاری کما توهم الکرمانی لانها
قد بطلت قبل ذلک بنزول شریعتنا بل بابطال حکم الذمة ورخصة ترک
اهلها علی ما یدینونه علی ما افصح عنه بقوله ویضع الجزیة ای یرفعها عن اهل
الذمة عامة لا عن النصاری خاصة کما یوهمه کلام الکرمانی ویکون الامر
دایرا بین الاسلام والسیف لانتهاء الحکم الثالث وهو جواز اخذ الجزیة
بانتهاء علته وهی حاجة اهل الاسلام الی المال علی ما افصح عنه بقوله ویفیض
المال ای یکثر حتی لا یقبله احد وبما اشرنا الیه اندفع ما قیل قد ورد فی الخبر
عن خیر البشر نزول عیسی عم فیما بعد فهو آخر الانبیاء علیهم السلام لما ذکره
الفاضل التفتازانی فی شرحه للعقاید حیث قال لان شریعته قد نسخت فلا یکون
الیه وحی ونصب احکام بل یکون خلیفة رسول الله علیه السلام لان انتساخ
شریعته لا یقتضی ان لا یکون الیه وحی فان صاحب الوحی لا یلزم ان یکون صاحب
شریعة واما انه علیه السلام افضل الانبیاء فالدلیل القاطع له اجماع
المسلمین علی ما نص علیه الفاضل التفتازانی حیث قال فی شرحه للمقاصد واجمع
المسلمون علی ان افضل الانبیاء محمد علیه السلام الآن ما ذکر فی موضع السند

للاجماع

للاجماع بقوله لان امته خیر الامم لقوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس و
کذلک جعلناکم امة وسطا وتفضیل الامة من حیث انه امة تفضیل للرسول
الذی هم امته وفی شرحه للعقاید ولا شک ان خیریة الامة بحسب کمالهم
فی الدین وذلک تابع لکمال نبیهم الذی یتبعونه لا یصلح سندا له لان خیریتهم
فی الدنیا بزیادة نفعهم للغیر فان خیر الناس من نفع الناس وهذا هو المناط
لما روی البخاری فی صحیحه عن ابی هریرة رضه کنتم خیر امة اخرجت للناس
قال خیر الناس للناس یاتون بهم فی السلاسل فی اعناقهم حتی یدخلوا فی الاسلام
وخیریتهم فی الآخرة بکثرة ثوابهم علی ما افصح عنه ما اخرجه البخاری فی صحیحه
عن ابن عمر رضه عن رسول الله علیه السلام من قوله الا لکم الاجر مرتین فغضبت
الیهود والنصاری فقالوا نحن اکثر عملا واقل عطاء والسر فی ذلک انهم
صدقوا الانبیاء کلهم بخلاف سایر الامم فان کلا منهم ما صدق الا نبیه
ومن قبله من الانبیاء علیهم السلام وقد نبه الرسول عم فی هذا السر
دل حیث قال فیما کتب الی هرقل اسلم تسلم یوتک الله اجرک مرتین قال ابن
الکرمانی مرة للایمان بنبیهم ومرة للایمان بنبینا صلوات الله علیهم
اجمعین والخیریة باحد المعنیین المذکورین للامة لا یکون دلیلا علی افضلیة
رسولهم وکذا الآیة الثانیة لا یصلح سندا للاجماع المذکور لان فی تمامها و
بة هو قوله تعالی لتکونوا شهداء علی الناس دلالة علی ان المراد من الوسطیة الخیریة
بعلم لها تاثیر فی الشهادة علی سایر الامم ومرجعها الی الفضیلة المستفادة من تصدیق
لمین الانبیاء علیهم السلام کلهم وکذا قوله تعالی وما ارسلناک الا رحمة للعا
لا یصلح سندا له لان ما ذکر فی وجهه من ان من رحم به غیره فهو افضل من
کی غیره انما یتمشی ان لو کان العالمین علی عمومه والظاهر بقرینة قوله وما ارسلنا
ان المراد منه من کان بعد بعثته علیه السلام نعم قوله تعالی وما ارسلناک
الا کافة للناس یصلح سندا لان موجبه ان یجب علی سایر الانبیاء علیهم السلام
ان لو کانوا فی احیاء زمان رسول الله او بعد بعثته کما وجب علی عیسی علیه السلام
علی ما افصح عنه علیه السلام بقوله لو کان موسی حیا ما وسعه الا اتباعی
قال الفاضل التفتازانی فی شرحه للمقاصد فان قیل الیس عیسی بعد نبینا رفع
الی السماء وسینزل الی الدنیا قلنا بلی ولکنه علی شریعة نبینا علیه السلام

اذ لا يسعه الا اتباعه على ما قاله عليه السلام في حق موسى عم انه لو كان ن
حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء عليهم السلام بمعنى انه لا يبعث
بعده نبي الى هنا كلامه ومبنى بناء تعليله بقوله اذ لا يسعه اتباعه على ما قاله عم
في حق موسى عليه السلام على ان الحكم المذكور غير مخصوص بموسى عم بل يعم
ساير الانبياء عليهم السلام للاشتراك في العلة وهو كونه عليه السلام مبعوثا
الى كافة الناس بشريعة مؤبدة فهو من الاحكام العامة التي وردت في مواضع
مخصوصة هذا هو الوجه للحديث المذكور لا ما توهمه القاضي البيضاوي حيث قال
في تفسير قوله تعالى وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم وتقييد المنزل به
بانه مصدق لما معهم من الكتب الالهية من حيث انه نازل حسب ما نعت فيها
او مطابقا لها في القصص والمواعيد والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة
والعدل بين الناس والنهي عن المعاصي والفواحش وفيما يخالفها من جزئيات ت
الاحكام بسبب تفاوت الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها
حق بالاضافة الى زمانها مراعيا فيها مصالح من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم
في ايام المتأخر لنزل على وفقه ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى حيا
لما وسعه الا اتباعي تنبيها على ان اتباعها لا ينافي الايمان بل يوجبه اذ على
ما ذكره ينعكس الكلام المذكور فانه يصح ان يقال لو كان محمد عليه السلام
حيا في زمن موسى عليه السلام لما وسعه الا اتباعه ولا يتحمله مساق المقال
وعلى ما ذكرنا لا ينعكس الكلام لان شرع موسى في معرض النسخ بخلاف
شرع نبينا عليه السلام فالحديث المذكور على المعنى ذكرناه قد دل على فضيلة
نبينا على ساير الانبياء عليهم السلام ضرورة ان المتبوع ومن شانه ان
يكون متبوعا افضل من التابع ومن شانه ان يكون تابعا ومن النصوص
الظاهرة في هذا الباب قوله عليه السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر لان
المراد من ولد آدم كافة البشر على ما ينادي عليه قوله في آخر الحديث آدم
فمن سواه الا تحت لوائي وتمام الحديث على ما اخرجه صاحب المصابيح عن
ابي سعيد الخدري رض انا سيد ولد آدم يوم القيمة ولا فخر وبيدي لواء
الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وانا اول
من تنشق عنه الارض ولا فخر والفاضل التفتازاني نقله عن آخر الحديث

قال في شرحه للمقاصد والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم
ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده
ومنها قوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر ومن
خصايصه الفاضلة والمفضلة له على غيره كونه مبعوثا الى الثقلين وخاتما للانبياء
والرسل ونسخ شريعته ساير الشرايع وقيام شهادته يوم القيمة على كافة البشر
وبقاء معجزته الظاهرة الباهرة على وجه الزمان وقوله تعالى ورفع بعضهم
فوق بعض درجات اشارة الى ذلك قال العلامة الزمخشري في الكشاف ومنهم
من رفعه على ساير الانبياء فكان بعد تفاوتهم في الفضل افضل منهم بدرجات
كثيرة والظ انه اراد محمدا عليه السلام لانه هو المفضل عليهم حيث اوتي ما لم
يؤت به احد من الآيات المتكاثرة المرتقية الى الف الى ثلثة الآف آية او
اكثر ولو لم يؤت الا القرآن وحده لكفى به فضلا منيفا على ساير ما اوتي الانبياء
لانه المعجزة الباقية على وجه الدهر دون ساير المعجزات وفي هذا الابهام من
تفخيم فضله واعلاء قدره ما لا يخفى لما فيه من الشهادة على انه العلم الذي لا يشتبه
والمتميز الذي لا يلتبس يقال للرجل من فعل هذا فيقول احدكم او بعضكم يريد به
الذي تعورف واشتهر بنحوه من الافعال فيكون افخم من التصريح به وانوه
بصاحبه الى هنا كلامه ولقد احسن فيه الا انه لم يصب في تجويزه ان يكون المراد
بالبعض المذكور غيره عليه السلام وتاييد ذلك الاحتمال بقوله وعن ابن عباس
رض كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبياء عليهم السلام فذكرنا نوحا عليه السلام
بطول عبادته وابراهيم عليه السلام بخلته وموسى عليه السلام بتكليم الله
اياه وعيسى عليه السلام برفعه الى السماء وقلنا رسول الله عليه السلام افضل
منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وهو
ختم الانبياء عليهم السلام فدخل عليه السلام فقال فيم انتم فذكرنا له فقال
لا ينبغي لاحد ان يكون خيرا من يحيى بن زكريا انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم
بها اما عدم اصابته في التجويز فظاهر لان المقتضي للتفضيل على الوجه المذكور
من هو افضل الانبياء عليهم السلام باجماع المسلمين واما ما ورد في معرض
التاييد فمدفوع لان ما قال في اثباته من انه تواضع منه عليه السلام لان ح
المقام ياباه وسياق الكلام لا يتحمله وما ذكره في معرض التعليل لا ينتظم

بل بان يقال مراده عليه السلام ان في كل نبي من الانبيآء الكرام عليهم السلام
نوع فضيلة تخصه فلا وجه لتخصيص بعضهم من بينهم بالامتياز من تلك الجهة
فالمنفي في قوله عليه السلام لا ينبغي لاحد الخيرية من جميع الوجوه ولهذا
ذكر في مقام التعليل ان ليحيى عليه السلام فضيلة لا يشاركه فيها غيره وبما قررناه
خرج الجواب عن تمسك المخالف بمثل قوله عليه السلام ما ينبغي لاحد ان يقول انا خير
من يونس بن متى واما الحمل على التواضع فلا يحتمله ما ورد في حديث آخر من قال
انا خير من يونس بن متى فقد كذب اخرجه البخاري في صحيحه عن ابي هريرة رض
وانما قلنا بمثل قوله تعميما لقوله عليه السلام لا تخيروني من بين الانبيآء فان
الناس يصعقون يوم القيمة فاكون اول من يفيق فاذا انا بموسى اخذا
بقائمة من قوائم العرش فلا ادري افاق قبلي ام جوزي بصعقة الطور واما
قوله عليه السلام في جواب من قال يا خير البرية ذاك ابراهيم عليه السلام اخرجه
مسلم في صحيحه فلا يتمشى فيه ما ذكرنا ولا ما ذكره القوم من حديث التواضع
فالوجه ان يقال ان الخيرية باعتبار النفع للغير ولهذا قال عليه السلام مثل
امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره ولا بعد في تفضيله عليه السلام
ابراهيم عليه السلام على نفسه من هذه الجهة لانه عليه السلام اثر دعوته على ما افصح
عنه بقوله انا دعوة ابي ابراهيم اراد بدعوته ما ورد في قوله تعالى حكاية عنه
ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فنفعه عليه السلام من جملة منافع ابراهيم
عليه السلام واما احتجاج المخالف على تفضيل عيسى عليه السلام على نبينا عليه السلام
بانه في السمآء وفي زمرة الاحيآء فالجواب عنه ان كونه عليه السلام ميتا بعد
تكميل النفس واكماله الدين انفع من كونه حيا اما في حق نفسه فظ فان
تعلق النفس بالبدن لمصلحة التكميل فعند فراغها عن تلك المصلحة حقها ان
يقطع علاقة البدن ويرجع الى اصله وما يليق بشانها من التجرد واما في
حق الامة فلما فيه من الرحمة على ما افصح عنه عليه السلام بقوله اذا اراد الله
رحمة امة من عباده قبض نبيها فجعله لها سلفا وفرطا بين يديها ثم ان في
كونه عليه السلام مدفونا في الارض غير مرفوع الى السمآء نفعا آخر للامة
حيث صارت روضته المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا
للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الفوائد والخيرات ثم ان

كونا

كون عيسى عليه السلام في زمرة الاحيآء لمصلحة احيآء دينه عليه السلام في
آخر الزمان بدلالة انه ينزل من السمآء ويكون خليفة له عليه السلام فالشرف
من الوجه المذكور يرجع جملة الى نبينا عليه السلام فما ذكره المخالف في معرض
الاحتجاج لنا لا علينا قال الامام الرازي في التفسير الكبير اجمعت الامة على ان
بعض الانبيآء افضل من بعض وان محمدا عليه السلام افضل من الكل وقال
الفاضل التفتازاني في شرحه للمقاصد واختلفوا في الافضل بعده عليه السلام
نه فقيل آدم عليه السلام لكونه ابا البشر وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته
ومجاهدته وقيل ابراهيم عليه السلام لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى
عليه السلام لانه كليم الله تع ونجيه وقيل عيسى عليه السلام لكونه روح الله
وصفيه وفضله النصارى على الكل وقال الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وهذه آية مشكلة والاحاديث ثابتة
فان النبي عليه السلام لا تخيروني بين الانبيآء ولا تفضلوا بين انبيآء الله
تع رواها الائمة الثقات اي لا تقولوا فلان خير من فلان ولا فلان افضل
من فلان يقال خير فلان بين فلان وفلان وفضل مشددا اذا قال ذلك وقد
اختلف العلمآء في تاويل هذا المعنى فقال قوم ان هذا كان قبل ان يوحى
اليه بالتفضيل وقبل ان يعلم انه سيد ولد آدم وان القرآن ناسخ للمنع من
فع التفضيل وقال ابن قتيبة انما اراد بقوله انا سيد ولد آدم يوم القيمة لانه الشافع
ضع يومئذ وله لواء الحمد والحوض واراد بقوله لا تخيروني على موسى على طريق التواضع
كما قال ابو بكر وليتكم ولست بخيركم وكذلك معنى قوله لا يقل احد انا خير من
يونس بن متى على معنى التواضع وفي قوله تع ولا تكن كصاحب الحوت ما يدل على ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل منه لان الله تعالى يقول ولا تكن مثله فدل
على ان قوله لا تفضلوني عليه من طريق التواضع ويجوز ان يكون المعنى لا تفضلوني
عليه في العمل ولعله افضل عملا مني ولا في البلوى والامتحان فانه اعظم محنة
مني وليس ما اعطاه الله تع لنبينا محمد عليه السلام من السودد والفضل يوم
القيمة على جميع الانبيآء والرسل عليهم السلام لعمله بل بتفضيل الله تعالى
واختصاصه له وهذا التاويل اختيار المهلب الى هنا كلامه ولا يذهب عليك
ان ما ذكره في بيان المراد من قوله عليه السلام انا سيد ولد آدم لا يجدي

نعقدنا في دفع التدافع المتوهم بين قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم
على بعض وقوله عليه السلام لا تخيروني بين الانبياء وحل ذلك الاشكال
وسياق الكلام انما هو فيه واما ما ذكره من التواضع فقد نبهت فيما
تقدم على ما فيه فتذكر والدلالة التي ادعاها في قوله تعالى ولا تكن كصاحب
الحوت في معرض المنع لان المعنى والله اعلم ولا تكن كصاحب الحوت في خصوص
الحالة التي نعتت عنها وفضله عليه السلام في حاله لا يستلزم فضله عليه
في ساير الحالات ثم قال الامام المذكور في التفسير المزبور ومنهم من قال
انما نهى عن الخوض في ذلك ذريعة الى الجدال وذلك يؤدي الى ان يذكر منهم
ما لا ينبغي ان يذكر ويقل احترامهم عند المماراة فلا يقال فلان افضل من
فلان ولا خير منه كما هو ظاهر النهي لما يتوهم من النقص في المفضول فالنهي
اقتضى منع اطلاق اللفظ لا منع المنقاد ذلك المعنى فان الله تعالى اخبر بان
الرسل متفاضلون فلا نقول نبينا خير من الانبياء ولا من فلان النبي اجتنابا
لما نهى عنه وتاديبا به وعملا باعتقاد ما تضمنه القرآن من التفضيل والله
بحقايق الامور عليم انتهى كلامه وانا اقول لا بد من الاعتقاد بتفضيل
نبينا محمد عليه السلام على ساير الانبياء عليهم السلام اجمالا وتفصيلا لما مر
من انعقاد اجماع المسلمين على ذلك وفي التعبير عن هذا المعتقد يكفي ان
يقال ان محمدا عليه السلام افضل من ساير الانبياء عليهم السلام ولا حاجة
الى التفصيل التفضيل عبارة لما فيه من اظهار النقص في المفضول والاحتراز عنه
واجب فانا قد امرنا به قال صاحب غنية الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل
علي بن سعيد الرستغفني عن قول بعض الناس ان آدم عليه السلام لما بدت منه
تلك الزلة اسود منه جميع جسده ابيض هذا القول قال لا يجوز في الجملة القول
في الانبياء عليهم السلام بشيء يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ
اللسان عنهم لان مرتبة الانبياء عليهم السلام ارفع وهم على الله تعالى اكرم
من ساير الخلق وقد قال النبي عليه السلام اذا ذكر اصحابي فامسكوا فلما امرنا
ان لا نذكر الصحابة رضي الله عنهم بشيء يرجع ذلك الى العيب والنقص فيهم فلان
نمسك ونكف عن الانبياء عليهم السلام اولى واحق الى هنا كلامه فالتفضيل
التفصيل عبارة لا يصار اليه الا في مقام الضرورة وقيام الحاجة اليه كما

[illegible]

ن كما وقع في زماننا حين ادعى بعض الزنادقة في ديوان السلطان سليمان الزمان
عند حضرة آصف الدوران سمي خليل الرحمن فضل عيسى عليه السلام على نبينا محمد عليه
السلام فاحتيج في رده الى التصريح بان محمدا مفضل على عيسى عليهما صلوات الله وسلامه
وعلى ساير الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين مجملا ومفصلا خلقه الله مبجلا ومفضلا
شهدت بفضله الارض والسماء وبنبوته مما نطق به العجماء واتفق عليه من سبقه
من الانبياء عليهم السلام وخصايصه مما لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت
الارض بنور ربها اشراق الشمس وقت الضحى في وسط السماء فصياح الخصماء بنباح
الكلب في الليلة القمراء ولا خفاء عند ذوي الالباب في انه لا يضر السحاب بنباح
الكلاب وبما حررناه وصححنا آنفا اوضحنا بالنقل عن تفسير القرطبي وغنية
صد الفتاوى سابقا نبين ما في كلام الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح المقاصد
وفضله النصارى يعني عيسى عليه السلام على الكل بانه كلمة الله القاها الله تعالى الى مريم
وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين
المطهرة عن الادناس وتنزل في حجر الانبياء عليهم السلام والاولياء وتكلم
في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله تعالى لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع
ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستلذ بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك
نفس او سببها والتزق فوقها ولا في اخذ مال وولد وايذاء لاحد معجزاته من احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم سموه في السماء من زمرة الاحياء ونبوته
مما اتفق عليها ذووا الاراء واعترف لها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك
صم محل نظر وشاهد بفضل نبينا عليه السلام كالولادة من المشركين والمشركات والتزوج
مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقتل اعداء الدين
وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق الى التوجه الى الجناب القدسي واما معجزاته
وانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا عليه السلام وكتابه ومع ذلك فاين هي من
معجزاته من الخطاء حيث صرح بولادة نبينا عليه السلام من المشركين والمشركات في ذلك
شين ظاهر لنسبه الطاهر كيف وقد اجمع العلماء على ان من اسلم ينبغي ان لا يكون كفوا لمن له آباء
واحد في الاسلام وهذا صريح في ان الكفر في الآباء نقص في شرف النسب وليس بنا
ضرورة داعية الى التصريح بما ذكرت على انه مختلف فيه بين السلف ولا دليل قاطع
لاحد الفريقين وقد علقنا فيه رسالة واوضحنا فيها وجه الحق فمن شاء الوقوف

Murat Molla [Kütüp]hanesi
Eski Kayıt No: 1831
Yeni Kayıt No: 1495/13
Tasnif No.: 297.4

الحمد لوليه والصلوة على نبيه والثناء على خليفته في ارضه اللهم ارض عنه
وارضه فان المسئلة السائرة في البلاد الدائرة على السن العباد وهي
مسئلة دخول ولد البنت في الموقوف على اولاد الاولاد قد ذكرت في حضرة من
نفق رياض العلم بحسن تربيته وفاض حياض الشرع بامداد تقويته تخوض
طبعه الغواص عن بحار العلوم درر دقايق المسائل وفك كعبته عن نهى سائل
وكف فكيه عن نهى السائل وهي حضرة السلطان خليفة الرحمن صاحب الزمان
ناصب راية الامن والامان المستغني عن التوصيف والتعريف والبيان ابي
الفتوح سلطان سليم خان فخر آل عثمان سلمه الله تعالى في الدارين وصان شانه
عن الشين والدين فامرني باظهار ما هو الحق فيها فان باظهار الحق نظام امر
الرجال لا بتقادم الازمنة والاجال فامتثلت امر العالي وشرعت فيه متوكلا
على الملك المتعال فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان المسئلة
المذكورة على وجهين احدهما ما يذكر فيه الموقوف عليه مقصورا على الدرجة
الاولى والثاني ما يذكر فيه الموقوف عليه غير مقصور على الدرجة الاولى وكل
من الوجهين المذكورين على صورتين احديهما ما يذكر الموقوف عليه فيه بصيغة
المفرد وثانيتهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة الجمع فللمسئلة المذكورة صور
اربع الاولى صورة وقفت على ولدي والثانية صورة وقفت على اولادي
والثالثة صورة وقفت على ولدي وولد ولدي والرابعة صورة وقفت على
اولادي وعلى اولاد اولادي والخلاف قايم في كل من صورتي الوجه الاول
اما في صورة الاولى فلما ذكره الامام فخر الدين قاضي خان حيث قال في فتاواه
بعد تصوير المسئلة على الصورة الاولى من الوجه الاول ولا يدخل فيه ولد
البنت في ظاهر الرواية وبه اخذ هلال وذكر الخصاف عن محمد انه يدخل فيه
اولاد البنات والصحيح ظاهر الرواية لان اولاد البنات ينسبون الى

الى ابائهم لا الى امهاتهم بخلاف ولد الابن واما في صورة الثانية فلما ذكره
صاحب الذخيرة حيث قال اذا وقف على اولاده يدخل في الوقف بنوا البنين
وهل يدخل فيهم بنوا البنات ففيه روايتان واصل هذا ما ذكره محمد في السير
الكبير في باب من ابواب الامان اذا قال اهل الحرب للمسلمين آمنونا على اولا دنا
فهم آمنون على انفسهم وعلى اولادهم من قبل الرجال بني البنين دون بني البنات
وذكر في باب آخر من ابواب الامان ان بني البنات يدخلون في الامان فيصير في
المسئلة روايتان وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل يميل الى
ان البنت لا تدخل تحت الامان وكذا الخلاف قايم في الصورة الاولى من الوجه الثاني
فان علي الرازي خالف فيه هلالا على ما ذكره الامام فخر الدين قاضي خان حيث
قال في فتاواه بعد تصوير المسئلة على الصورة المذكورة هل يدخل فيه ولد
البنت قال هلال يدخل وقال علي الرازي لا يدخل والصحيح ما قاله هلال لان
اسم الولد كما يتناول اولاد البنين يتناول اولاد البنات واما الاخيرة من
الوجه الثاني وهي رابعة الصور الاربع المذكورة فلا خلاف في دخول ولد البنت
في الموقوف عليه على تلك الصورة على ما دل عليه عبارة الامام قاضي خان في فتاواه
حيث ذكر سائر الصور على الخلاف وذكرها بلا خلاف حيث قال في فتاواه ولو
قال على اولادي واولاد اولادي كان ذلك لكلهم يدخل فيه ولد الابن وولد البنت
ويوافقه صاحب تتمة الفتاوى وصاحب الخلاصة في ذلك وعدم دخول
ولد البنت فيه على ظاهر الرواية انما هو في صورتي الوجه الاول على ما يفصح
عنه ما نقلناه سابقا عن الامام قاضي خان في فتاواه ويشهد على ذلك ما ذكره
في معرض التعليل بقوله لان اولاد البنات ينسبون الى ابائهم لا الى امهاتهم
فان التمسك بعدم النسبة في الحكم المذكور انما هو في صورتي الوجه الاول واما
في الوجه الثاني فالحكم بالدخول بمقتضى العبارة على حسب الدلالة اللغوية على
ما افصح عنه شمس الائمة السرخسي ونقل عنه الامام فخر الدين قاضي خان حيث
قال في فتاواه قال شمس الائمة السرخسي لان ولد الولد اسم لمن ولده ولده وابنته
ولده ومن ولدته ابنته يكون ولد ولده حقيقة بخلاف ما اذا قال على ولدي
فان ثمة ولد البنت لا يدخل في الوقف في ظاهر الرواية لان اسم الولد يتناول
ولده بصلبه وانما يتناول ولد الابن لانه ينسب اليه عرفا ويقطع عرق

شبهة الخلاف في الصورة الاخيرة ما نقله صاحب الذخيرة عن الامام شمس
الائمة السرخسي بهذه العبارة وذكر الشيخ الامام الاجل شمس الائمة السرخسي
انه في هذه الصورة اولاد البنات يدخلون رواية واحدة وانما الروايتان
فيما اذا قال آمنوني على اولادي وهذا لان المذكور ههنا ولد الولد وولد الولد
حقيقة اسم لمن ولده ولده وابنته ولده فمن ولدته ابنته يكون ولد ولده
حقيقة فاما اذا ذكر اولاده فاولاده حقيقة من هو ولده ومن حيث الحكم
من يكون منسوبا اليه بالولادة وذلك اولاد الابن دون اولاد البنات ثم قال
صاحب الذخيرة والجواب في الوقف على قول شمس الائمة يكون هكذا اذا وقف
على اولاد فلان دخل تحت الوقف اولاد البنات رواية واحدة انتهى كلامه
وبهذا البيان الواضح والتبيين الموضح تبين الحق واتضح ان ما وقع في بعض
الكتب كالتجنيس والواقعات ومحيط رضي الدين السرخسي وغيرها من ذكر الخلاف
في الصورة المذكورة من قبيل نقل الخلاف في احدى الصورتين قياسا على الاخرى
مع قيام الفرق بينهما كيف لا فان ما ذكروه في معرض التعليل لا يساعدهم وانما
قلنا ان ما ذكره لا يصلح تعليلا للمسئلة في الصورة المذكورة لانه لو علل الحكم فيها
بما ذكر لاتجه عليه ان يقال ان اريد انه لا ينسب الولد الى الام لغة وشرعا
فلا وجه له اذ لا شبهة في صحة قول الواقف وقفت على اولاد بنتي واعتباره
شرعا وان اراد انه لا ينسب اليها عرفا فلا يجدي نفعا في دفع ولد البنت عن الدخول ل
في الصورة المذكورة لما عرفت ان دخوله فيها بحكم العبارة لا بحكم العرف والدخول
بحكم العرف انما هو في صورة الوجه الاول والتعليل المذكور سطبق المعلل
ولهذا رد الامام شمس الائمة السرخسي على القاضي الامام ركن الاسلام علي
السغدي والشيخ الامام شيخ الاسلام في قولهما ان المسئلة المذكورة على الصورة
الرابعة على الروايتين ايضا على ما نقله صاحب الذخيرة عنه ولو تنزلنا عن ذلك
وسلمنا ان المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة ايضا على الاختلاف فنقول
الترجيح معنا فان القول بالدخول راجح بقوة دليله وتقدم القائلين به و
الترجيح انما يكون باحد هذين الامرين اما قوة دليله فقد مر ما يغني في بيانها
واما تقدم القائلين به فلانهم اعيان المجتهدين وشيوخ الفقهاء كهلال والخصاف
وشمس الائمة السرخسي وقاضي خان وصاحب الذخيرة وصاحب تتمة الفتاوى

وصاحب

وصاحب الخلاصة وفي طرف الخلاف ليس من يقاومهم في المعارضة ويساويهم
في الدرجة ومعرفة هذا موقوف على الوقوف على طبقات الفقهاء ومراتب
المجتهدين وهو العمدة في هذا الباب كما لا يخفى على ذوي الالباب ولما انجر الكلام
الى هذا الفصل واقتضى المقام تفصيل ذلك الاصل نقول لا بد للمفتي المقلد ان يعلم
حال من يفتي بقوله ولا نعني بذلك معرفته باسمه ورسمه ونسبه ونسبته الى بلد
من البلاد اذ لا يسمن ذلك من جوع ولا يغني بل نعني معرفته في الرواية
ودرجته في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية في التمييز
بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين
اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات الاولى طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة
ومن سلك مسلكهم في تاسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع
عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس على حسب تلك القواعد
من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في الاصول والثانية طبقة المجتهدين في
م المذهب كابي يوسف ومحمد وساير اصحاب ابي حنيفة القادرين على استخراج الاحكام
عن الادلة المذكورة على مقتضى القواعد التي قررها استاذهم ابو حنيفة فانهم
زون وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الاصول وبه يمتازون
عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم كالشافعي ونظرائه المخالفين لابي
حنيفة في الاحكام غير مقلدين له في الاصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل
التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وابي جعفر الطحاوي وابي الحسن
الكرخي وشمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
وفخر الدين قاضي خان وامثالهم فانهم لا يقدرون على المخالفة للشيخ لا في
الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام في المسائل التي لا نص فيها
عنه على حسب اصول قررها ومقتضى قواعد بسطها الرابعة طبقة اصحاب التخريج
من المقلدين كالرازي واضرابه فانهم لا يقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم
لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين
وحكم مبهم محتمل لامرين منقول عن صاحب المذهب او عن واحد من المجتهدين
برايهم ونظرهم في الاصول والمقايسة على امثاله ونظائره من الفروع
الرازي وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله كذا في تخريج الكرخي وتخريج

من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب الترجيح من المقلدين كماني الحسن القدو ري
وصاحب الهداية وامثالهما وشانهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر
بقولهم هذا اولى وهذا اصح دراية وهذا اوضح رواية وهذا اوفق للقياس
وهذا ارفق للناس والسادسة طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الاقوى
والقوى والضعيف وظاهر المذهب وظاهر الرواية والرواية النادرة
كاصحاب المتون المعتبرة عن المتاخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار
وصاحب الوقاية وصاحب المجمع وشانهم ان لا ينقل في كتابهم الاقوال
المردودة والروايات الضعيفة والسابعة طبقة المقلدين الذين لا
يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين ولا
يميزون الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجدون
كحاطب الليل فالويل لهم ولمن قلدهم كل
الويل تمت الرسالة

Murat Molla H... ...ühanesi
Eski Kayıt No: 1831
Yeni Kayıt No: 1495/14
Taşnif No.: 297.2

الحمد لله خالق البشر رازق الحشر والصلوة على محمد سيد البشر البشير المنذر
الشفيع المشفع يوم المحشر وعلى آله وصحبه خير المعشر فهذا رسالة في شرح
قوله عليه السلام ساخبركم باول امري دعوة ابراهيم وبشارة عيسى ورؤيا امي
التي رات حين وضعتني وقد خرج منها نور اضائت لها قصور الشام اخرجه احمد
بن حنبل وصاحب شرح السنة وفي رواية النسفي وفي التيسير انا دعوة ابي ابراهيم
وبشارة اخي عيسى ورؤيا رأته امي آمنة خرج منها نور اضائت له قصور بصرى
والمراد بدعوة ابراهيم عليه السلام قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم الضمير ن
عايدان على الامة المسلمة المذكورة في قوله ومن ذريتنا امة مسلمة لك اي ومن
ذرية ابراهيم واسمعيل ولم يبعث من ذريتهما بني غير محمد عليه السلام والمراد
ببشارة عيسى قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد قال الجوهري و
بشرت الرجل ابشره بالضم بشرا وبشورا من البشرى وكذلك الابشار والتبشير
ثلث لغات والاسم البشارة والبشارة بالكسر والضم وفي القاموس والبشر
كالابشار والبشور والاستبشار والبشارة الاسم منه كالبشرى وما يعطاه المبشر
ويضم فيهما وبالفتح الجمال وهو ابشر منه اي احسن واجمل واسمن وفي مجمل اللغة
والبشر الحسن الوجه والبشارة الجمال وبشرت فلانا ابشره تبشيرا وذلك يكون
بالخير والشر فاذا اطلقت فالبشارة بالخير والنذارة بالشر ووافقه الجوهري حيث
قال والبشارة المطلقة لا تكون الا بالخير وانما تكون بالشر اذا كانت مقيدة به
كقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وفي شرح قول صاحب تلخيص الجامع وفي بشرتني
بشرط الصدق وجهل الحالف لان الركن اي ركن البشارة اما الصدق فلان البشارة ره
اسم لخبر يفيد تغير بشرة الوجه للفرح وان كانت في اللغة اسما لخبر يفيد تغير
بشرة الوجه مطلقا الا انه غلب استعمالها في الاول وصار اللفظ حقيقة له بحكم
العرف حتى لا يفهم منه غيره وتغير بشرة الوجه للفرح لا يحصل بدون الصدق

واما

واما اشتراط جهل الحالف فلان تغير بشرة الوجه بالفرح لا يحصل بالخبر الثاني
والاصل فيه قوله عليه السلام من اراد ان يقرأ القرآن غضا طريا كما انزل فليقرأ
بقراءة ابن ام عبد فابتدر ابو بكر وعمر رض ليخبراه بذلك فسبق ابو بكر رض وكان
سابقا فاخبره بذلك ثم اخبره عمر رض فكان يقول بشرني ابو بكر واخبرني عمر
رض فان قيل الخبر الكاذب يغير بشرة الوجه ايضا الا انه يزول بعد ظهور
الكذب وبقاء شرط الحنث ليس بشرط لبقاء الحنث كما لو قال ان دخلت الدار
فانت طالق فدخلت ثم خرجت فوجب ان يحنث بالخبر الكاذب قلنا لم توجد البشارة
من كل وجه لان في السرور عند الاخبار قصورا لاحتمال الكذب وانما يتم بظهور
الصدق فاذا ظهر الصدق كان السرور تاما عند وجوده فيحنث لوجود الشرط
واذا لم يظهر لم تكن البشارة موجودة من كل وجه فلم يحنث لان الحنث وجد ثم
زال بخلاف الدخول فوزان مسئلتنا ما اذا حلف لا يدخل الدار ولا يلبس السراويل
او الخف فادخل احدى رجليه دون الاخرى انتهى ومن تتبع امثال صاحب
الهداية ومن حذى حذوه في تصويب مسئلة القايلة من قال كل عبد بشرني بولادة ده
فلانة فهو حر فبشروه ثلثة اعبد متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم لخبر
يغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا في العرف وهذا انما يتحقق في الاول حيث
لم يذكروا اشتراط الصدق في البشارة وقد غفل عن الشرط المذكور صاحب الكشاف
ايضا حيث قال في تفسير قوله تع وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان
لهم جنات الآية والبشارة الاخبار بما يظهر سرور المخبر به ومن ثمة قال
العلماء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم
لانه هو الذي اظهر سروره بخبره دون الباقين ولو قال مكان بشرني اخبرني
عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح
ما ظهر من اوايل ضوئه واما فبشرهم بعذاب اليم فمن العكس في الكلام الذي
يقصد به الاستهزاء الزايد في غيظ المستهزئ به وتالمه واغتمامه قوله من
العكس اي اطلاق اسم احد الضدين على الاخر بتنزيل تضادهما منزلة التناسب
بواسطة تهكم ان قصد الهزؤ والسخرية او تمليح ان قصد مجرد التظرف والاتيان
بشيء فيه ملاحة وههنا القصد الى الاستهزاء بالكفرة ليزيد في غيظهم كذا قال
الفاضل التفتازاني في شرحه للكشاف ولا يعجبني قوله وههنا القصد الى الاستهزاء

لان الظاهر من قوله تع قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجا هلين
ان الاستهزاء لا يجوز نسبته الى الله تعالى والوجه ان يقال ان الاستعارة المذكورة
للتنبيه على ان السار لهم الاخبار بالعذاب الاليم فالظلق باولئك والجوهري
لغفوله عن وجه منع الاستعارة بل لعدم وقوفه على كون البشارة حقيقة عرفية
في الخبر السار لغلبة الاستعمال فيه بحيث كانت الحقيقة اللغوية متروكة فلا
تكون بالشر اذا كانت مقيدة به كقوله تع فبشرهم بعذاب اليم قال صاحب الكشاف
في الاساس ومن المجاز تباشير الفجر وهي اوايله التي تبشر به كانها جمع تبشير
وهو مصدر بشر وفيه مخايل الرشد وتباشيره ورأى الناس في النخل التباشير
وهي البواكير انتهى ومن ههنا تبين ما في قول الجوهري والتباشير البشرى وتباشير
الصبح اوايله وكذلك اوايل كل شيء ولا يكون منه فعل من الخلل فتامل وكاني
صاحب الكشاف نسي ما قدمه في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم من تاويله الاستهزاء
المذكور بانزال الهوان والحقارة بناء على ان الاستهزاء لا يجوز على الله تعالى
لانه متعال عن القبيح والسخرية من باب العبث والجهل قال الامام الواحدي البشارة
او الخبر السار الذي يظهر اثره في بشرة المخبر ثم كثر استعماله حتى صار بمنزلة الا جغار
والبشرة على ما نقله الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات عن اهل اللغة
ظاهر جلد الانسان والادمة بفتح الهمزة والدال باطنه وباشر الرجل المرأة
من ذلك لانه يفضي ببشرته الى بشرتها وقال فيه ايضا البشر الادميون سموا بشرا
لظهورهم قال ابو حاتم السجستاني في كتابه المذكر والمؤنث البشر يكون للرجل
وللمرأة وللجمع من الذكور والاناث تقول هو بشر وهي بشر وهم بشر وهن
بشر واما في الاثنين فهما بشران وفي القرآن العزيز انؤمن لبشرين مثلنا
وعلى وفق هذا ورد قول صاحب القاموس البشر محركة الانسان ذكرا كان
او انثى واحدا كان او جمعا وقد يثنى ويجمع ابشارا واما الجوهري فقد
اخطأ فيه حيث قال والبشر الخلق واقول ومما قدمناه من ان البشارة
مشروطة بجهل المخبر بما اخبر به باطباق من اهل اللغة والعرف تبين ان
في نقل الكشاف الحديث المنقولين فيما تقدم دلالة على ان الانبياء السابقين
لم يخبروا بني اسرائيل باتيان نبينا محمد عليه السلام ولم يبشروا به بخصوصه
فما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم

الا

الا من سفه نفسه الآية بقوله وروى ان عبد الله بن سلام دعا ابني اخيه سلمة
ومهاجرا الى الاسلام فقال لهما قد علمتما ان الله تعالى قال في التورية اني باعث
من ولد اسمعيل نبيا اسمه احمد فمن آمن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن
به فهو ملعون فاسلم سلمة وابى مهاجر ان يسلم فنزلت منظور فيه لانه صريح
في بشارة موسى عليه السلام باتيانه عليه السلام معبرا له باسمه الخاص فيكون
مخالفا لنص الكشاف في الحديث لا يقال ان اليهود حرفوا التورية وغيروا
ما هو متعلق بنبينا من الاوصاف وغيره فزال حكم تلك البشارة الحاصلة
بلا في التورية فصح ان يكون عيسى عليه السلام مبشرا باتيانه عليه السلام
لمن في عصره الى فليس عن البشارة السابقة لانا نقول تحريف التورية وتغيير
ما فيه من اوصاف نبينا عليه السلام انما كان بعد عيسى عليه السلام وفي قوله
تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل وكذا في قوله يا بني اسرائيل
اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التورية دلالة على انها لم يكن تحريفه
بعد وايضا نسبته عليه السلام البشارة الى عيسى عليه السلام دون موسى عم
ظاهرة في عدم البشارة من قبل والا لكان المناسب ان يقول وبشارة اخي
موسى عليه السلام لتقدمه والظاهر عندي انه في قوله اسمه احمد تحريفا من الن سخ
يشهد لذلك ما في التيسير من ان نزول الاية في مهاجرين اخي عبد الله بن سلام
وكانا لعبد الله ابن اخ سلمة ومهاجر دعاهما الى الاسلام وقال لهما انه قد عنى
محمد الذي كنا نقرأ في التورية انه من ولد قيدار بن اسمعيل العربي راكب الجمل
اسمه احمد محمد انتهى عن النار ملعون من ترك شريعته ومنهاج دينه الى هنا
كلامه وبالجملة ما اشتهر في الخطب من توصيفه عليه السلام بالمبشر في التورية
والزبور والانجيل لا يخلو عن الخلل فتامل قوله رؤيا اتى اي في النوم قال
في التيسير في تفسير سورة يوسف عم رأى يرى رؤية بالعين ورأى يرى رأيا بالقلب
ورأى يرى رؤيا في المنام وكلام الجوهري حيث قال في الصحاح الرؤية بالعين
يتعدى الى مفعول واحد وبمعنى العلم يتعدى الى مفعولين يقال رأى زيدا عالما
ورأى رأيا ورؤية خلو عن الفرق المذكور وكذا كلام صاحب القاموس حيث
قال الرؤية النظر بالعين والقلب ورأيته رؤية ورؤيا ثم انه لم يصب في قوله
الرؤية النظر بالعين لان النظر تامل الشيء بالعين صرح به الجوهري وهو معترف به

حيث قال نظره تامله بعينه قوله قصور بصرى قال ياقوت الحموى في معجم
البلدان بصرى بالفتح والضم في موضعين احديهما بالشام من اعمال
دمشق وهي قصبة كورة حوران مشهورة عند العرب قديما
وحديثا فتحت في سنة ثلث عشرة والاخرى قرية من
قرى بغداد قرب عُكبَرَا انتهى كلامه والمراد في
الحديث هي الاولى لمكان قوله صلى الله
عليه وسلم في رواية اخرى
قصور الشام و
الحمد لله على
التمام
م

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/15
Tasnif No. : 892,7-08

اعلم ان صاحب المعاني يشارك اللغوي في البحث عن مفردات الالفاظ المستعملة
في كلام العرب الا ان اللغوي يبحث عنها من جهة مادتها في علم متن اللغة ومن جهة
هيئتها في علم الصرف ومن جهة نسبة بعضها الى البعض في علم الاشتقاق وصاحب المعاني يبحث
عنها من جهة فصاحتها وعدم فصاحتها وحسنها وقبحها والفصاحة لا تستلزم الحسن فان
اللفظ الفصيح يختلف حاله حسنا وقبحا باختلاف المقام اعني موضعه من الكلام فكم
من لفظ فصيح حسن في مقام وهو قبيح بعينه في مقام آخر ذكره الشيخ عبد القاهر في
دلايل الاعجاز وقال مما يشهد لذلك انك ترى الكلمة تروقك وتونسك في موضع
ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر ثم اورد له امثلة يطول بذكرها
الكلام ثم ان المعتبر عند صاحب علم المعاني الاستعمال دون الوضع والاشتهار دون الصحة
وانما قلنا الاستعمال دون الوضع لان الاول قد ينفك عن الثاني فان الالفاظ المستعملة
في كلام العرب قد لا يكون له وضع لمعنى من المعاني كالذي يذكر اتباعا وذلك كثير منها
لفظ الداج في قولهم هولاء الداج وليسوا بالحاج ذكره صاحب الكشاف في تفسير سورة
البقرة وقال الشارح انه اتباع وعند الجوهري هو بمعنى الاعوان والمكارى وما هو من
قبيل الاتباع هو الواجة مخففا يقال ما تركت من حاجة ولا داجة الا اتيته وانما قلنا
الاشتهار دون الصحة لان الاول قد يتحقق بدون الثانية كما في الغلط المشتهر فيما
بين القوم الداير على السنتهم قال صاحب الكشف والانعدام وان كان من الالفاظ
المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا اعدمته فانعدم لان اعدمته بمعنى لم اجد وحقيقته
تعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا اعدمته اذ ليس فيه احداث فعل ذكره
في المفصل ولا يقع بمعنى انفعل الا حيث علاج وتاثير ولهذا كان قولهم انعدم خطا الا
انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا
قيل الخطا المستعمل اولى من الصواب النادر الى هنا كلامه وبما قررناه اتضح فرق
آخر بين بحث صاحب المعاني وبحث اللغوي عما يتعلق بمتن اللغة من حيث ان اللفظ

الذي

الذي لا وضع له وان كان مستعملا كالداج والذي لا صحة له وان كان مشتهرا كانعدم
ساقط عن اعتبار اللغوي غير ملتفت اليه عنده بخلاف صاحب المعاني ويشارك النحوي
في البحث عن المركبات الا ان النحوي يبحث عنها من جهة هيئاتها التركيبية صحة وفسادا
ودلالة تلك الهيئات على معانيها الوضعية على وجه السداد وصاحب المعاني يبحث عنها من
جهة حسن النظم المعبر عنه بالفصاحة في التركيب وقبحه ومرجع ذلك الفصاحة الى الخلو
عن التعقيد فما يبحث عنه في علم النحو من جهة الصحة والفساد يبحث عنه في علم المعاني
من جهة الحسن والقبح وهذا معنى كون علم المعاني تمام علم النحو ومن وهم انه مجرد
دعوى فقد وهم ومن جهة المزايا والمزية على ما صرح به الشيخ في دلايل الاعجاز خصوصية
في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلام بعضها على بعض ومرادهم من النظم
في امثال هذا المقام توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها
الكلام والنظم بهذا المعنى اس البلاغة وامام الاعجاز صرح به صاحب الكشاف
ومن جهة الافادة للخواص الخطابية وهي ما يسبق من التركيب الى فهم الواقف عند
سماعه جاريا مجرى اللازم له لا لذاته بل لصدوره عن البليغ وانما قيدنا الخواص
بالخطابية احترازا عن الخواص الاستدلالية فانها بمعزل عن نظر صاحب علم المعاني
وما سبق الى وهم السكاكي من ان باب الاستدلال من اجزاء علم المعاني حيث قال
في صفة علم تراه ايادي سبا فجزء حوته الدبور وجزء حوته الصبا انظر باب التحديد
فانه جزء منه في ايدي من هو انظر باب الاستدلال فانه جزء منه في ايدي من هو
من حضرات وساوسه واغرب منه قوله بعده بل تصفح معظم ابواب اصول الفقه من
اي علم هي ومن يتولاها اراد ان مباحث الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ونحوها
من هذا العلم وقد تولاها صاحب علم الاصول ومنشا ذلك القول الغفول عن استمداد
بعض العلوم عن بعض فان تلك المباحث قد وردت في علم الاصول على سبيل المبدئية
ينادي على ذلك تعنونهم اياها بالمبادي اللغوية فليس فيه شيء من الضيم لعلم البلاغة
كما توهمه ذلك المتعصب حيث قال لا ترى علما نوع من الضيم ما نيع ثم ذكر ما نقلنا
انفا واذا تحققت ما قررناه فقد ظهر عندك ان التراكيب الخالية عن الفصاحة ساقطة
عن نظر صاحب علم المعاني دون النحوي وكذا التراكيب الفصيحة التي لا مزية في نظمه
ساقطة عن نظر الاول دون الثاني وكذا التراكيب التي لا حظ لها من الخواص الخطابية
ومن هنا تبين ان موضوع علم النحو اوسع دايرة من موضوع علم المعاني فتق

وهم ان البحث فيهما عن المركبات على الاطلاق الا ان النحوى ينظر الى مبانيها التركيبية
وتاديتها المعانى الاصلية وصاحب علم المعانى ينظر الى افادتها المعانى المغايرة لاصل
المعنى فقد وهم لان مبنى ما ذكره على ان يتحد العلمان المذكوران فى ذات الموضوع
بان يكون المركبات كلها موضوعا لهما وقد عرفت عدم صحة ذلك المبنى بقى ههنا شئ
آخر لابد من التنبيه عليه وهو انه قد يبحث فى علم المعانى عن المدلولات الوضعية و المعانى
اللغوية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية كالتاكيد فانه يبحث عنه من حيث انه
مدلول انّ واللام والجملة الاسمية وهذا النوع من البحث لابد منه لصاحب علم
المعانى لمعرفة وجه تطبيق الكلام على مقتضى المقام فانه ما لم يعلم ما الذى يدل على
التاكيد لا يحصل له معرفة وجه تطبيق الكلام على مقتضى مقام التاكيد فبهذا الرأى من
البحث فيه عن المعانى الوضعية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية المشاركة
بينه وبين علمى اللغة والنحو من جهة اخرى وانما قلنا من جهة اخرى لان المشاركة
المذكورة فيما سبق فى ذات الموضوع وهذه فى نفس المسئلة وليس الامر على ما ظهر
فى بادى النظر فان المنظور فيه فى علم المعانى انما هى المعانى الوضعية التى هى مقتضيات
المقام كالتاكيد المذكور والاشارة الى القريب والبعيد والمتوسط المقصودة
بهذا وذلك وذاك واما كون تلك المعانى مدلولات للالفاظ او الهيئات التركيبية
فخارج عن وظيفته وانما يذكر فيه على وجه المبدائية لما مر انه لابد من معرفته فى
حصول الغرض منه وهو الاحتراز عن الخطاء فى تطبيق الكلام على مقتضى المقام
وهذه جهة استمداد علم المعانى من العلمين المذكورين فلا اشتراك بينه وبين
ذينك العلمين من الجهة المذكورة ومن لم يتنبه لما قررناه قال فى شرح قول
صاحب المفتاح او ان يقصد بذلك يعنى بايراد المسند اليه اسم اشارة بيان حاله
فى القرب والبعد والتوسط كقولك هذا وذلك وذاك فان جعل القرب والبعد
والتوسط داخلة فى معانى اسماء الاشارة كان هذا البحث لغويا ذكر توطئة لما
يتفرع عليه من مباحث الخواص وان جعلت خارجة عنها يقصدها البلغاء
بحسب مناسبة الالفاظ فى القلة والكثرة والتوسط كان من علم المعانى ثم
اغفل عما ذكره فى الحاشية المنقولة عنه فى ترجيح قوله لمعان مغايرة لاصل
المعنى على قولهم لمعان زائدة على اصل المعنى بهذه العبارة لم يقل لمعان زائدة
على اصل المعنى كما هو المشهور ليشمل المعانى التضمنية اذ موجبه عدم الوقوف

بين جعل القرب والبعد والتوسط داخلة فى معانى اسماء الاشارة وجعلها خارجة
عنها فى كونها من علم المعانى على رأيه لتحقق المغايرة لاصل المعنى على كلا التقديرين فان
قلت اليس علم المعانى يشارك علم المحاضرة ايضا حيث لابد فى كل منهما من تتبع مقتضيات
المقام قلت هذا ما هو الظاهر فى بادى النظر والحق وراء ذلك وتحقيقه يستدعى نوع
بسط فى الكلام بتفصيل حقيقة ذينك العلمين فنقول ومن الله التوفيق وبيده
ازمة التحقيق علم المحاضرة عبارة عن ملكة الاستحضار للمواد المناسبة لكل واحد
من مقام الجد والهزل والمدح والذم والشكر والشكاية والترغيب والترهيب
والتهنية والتعزية ونحو ذلك سواء كانت تلك المواد مرتبة على نهج البلاغة مصبوبة
فى قالب افادة الخواص الخطابية او لم تكن كذلك فصاحب علم المحاضرة من حيث انه
صاحبه لا يلزم ان يكون بليغا عالما بدقايق المعانى والبيان كما ان البليغ من حيث
انه بليغ لا يلزم ان يحصل له الملكة المذكورة فيكون صاحب علم المحاضرة واذا تقرر
هذا فراس مال المحاضرة هو الاستحضار المذكور واما معرفة المقامات المذكورة وما بينها
من الفروق ومعرفة مقتضياتها وتمايز بعضها عن بعض فحاصلة لكل لبيب من شانها
ان يعد من اجزاء علم من العلوم المدونة بخلاف معرفة المقامات المذكورة فى علم المعانى
ومعرفة ما بينها من الفروق الدقيقة ومعرفة مقتضياتها المبنية على الاعتبارات اللطيفة
تمتاز بعضها عن بعض فانها نظرية لا تحصل بطريق الكسب الا للافراد المجبولة طباعها
على السلامة والسداد وانما قلنا بطريق الكسب لان حصولها بطريق آخر عام للبلغاء
السليقة من عامة الاعراب وهذا لا ينافى نظريتها نظرا الى من لا يقدر على تحصيلها
الا بالكسب فلذلك اى لكون المعرفة المذكورة نظرية كانت داخلة فى حقيقة علم المعانى
كـ وبهذا التفصيل تبين ان علم المعانى لا يشارك علم المحاضرة لما عرفت ان ما فيه الاشتراك
بين صاحب علم المعانى وصاحب علم المحاضرة هو المعرفة الخارجة عن حد ذينك
العلمين واما جهة الاشتراك بين علم المعانى وعلم البيان وجهة الامتياز بينهما
فمذكورتان فى الكتب المتداولة بين الناس وقد فرغنا عن تحقيق تينك الجهتين
بتفصيل مشبع فى بعض تعليقاتنا واعلم ان نسبة هذين العلمين الى البلاغة وهى
ملكة الاقتدار على ايراد كل كلام يعتنى به على وفق القوانين المذكورة فى العلمين
المزبورين نسبة علمى القوافى والعروض الى قرض الشعر وكما ان العالم بهما لا يلزم
الستر ان يكون شاعرا كذلك العالم بذينك العلمين لا يلزم ان يكون بليغا وهذا هو

فى ان كثيرا من مهرتها لا يقدر على تاليف كلام بليغ وقرض الشعر فى اللغة بمعنى
قول الشعر خاصة ذكره الجوهرى فى الصحاح ومن ذهب على هذا المعنى ذهب الى
ان القرض المضاف الى الشعر بمعنى القطع حيث قال القرض القطع والقريض الشعر
لانه قطع قطعا فخرق اطلاق الاسم المذكور عن وجهه فانه كان بحكم الوضع الى ص
وعلى ما ذكره يكون بحكم الوضع العام وفيه شئ آخر وهو ان القرض المذكور لو كان
بمعنى القطع لكان علم العروض احق بذلك الاسم ثم ان اطلاق القريض على الشعر
بطريق الاستعارة صرح به الامام الميدانى فى مجمع الامثال حيث قال فى شرح المثل
القائل حال الجريض دون القريض الجريض الغصة من الجرض وهو الريق يغص
به والقريض الشعر واصله جرة البعير وحال منع ومن هنا تبين خلل آخر
فى القول المذكور لان مبناه على ان يكون القريض لمطلق على الشعر من القرض
بمعنى القطع واذا عرفت ان قرض الشعر كونه وهو انشاء النظم من قبيل العمل
فقد تحققت ان اضافة العلم اليه كاضافته الى انشاء النثر فى قولهم ما يختص
فيه البحث بالمنثور علم انشاء النثر ومن فرق بينهما حيث قال فى الاول او
يختص بالمنظوم فالعلم المسمى بقرض الشعر لم يصب فيه فان قلت هل فرق بين
قولهم علم قرض الشعر وقولهم علم الشعر قلت نعم فان الثانى يتناول
علمى العروض والقافية بخلاف الاول ولذلك ذكروا عند تعداد العلوم الادبية
علم قرض الشعر دون علم الشعر قال العلامة الزمخشرى فى رسالته الموسومة
بالزاجرة للصغار عن معارضة الكبار العلوم الادبية ترتقى الى اثنى
عشر صنفا وعد كل واحد من العلوم الثلثة المذكورة صنفا
مستقلا ولو كان احد المعدودين علم الشعر لما صح ذلك
ونظير الفرق المذكور الفرق بين علم متن اللغة
وعلم اللغة فان الثانى لتناوله
علمى الصرف والاشتقاق اعم
من الاول

م

Murat Molla H… …hanesi
… Kayıt No: 1831
Yeni Kayıt: 1495/16
Tasnif …: 492.7-2

اعلم انه فى لسان العرب توسعات نبه عليها اصحاب الادب ومن جملتها انهم
ينقصون عن معنى اللفظ بتجريده عن مفهومه الوضعى ويزيدون بتضمينه
معنى لفظ آخر لا على وجه يكون اللفظ مستعملا فى مجموع الزايد والمزيد عليه
اما الاول فكالهمزة وام فى قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم
فانهما مجردتان لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام راسا قال
سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء فى قولك اللهم
اغفر لنا ايتها العصابة يعنى ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام
كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء وهذا النوع من التوسع يكون
فى الافعال ايضا كما فى قولهم تسمع بالمعيدى خير من ان تراه فان الفعل
ههنا اعنى تسمع منزل منزلة المصدر وهذا التنزيل غير التأويل بتقدير ان يرشد
اليه تفصيل الامام البيضاوى بالفرق المذكور بينهما حيث قال فى تفسير قوله
تعالى ومن آياته يريكم البرق مقدر بان او الفعل فيه منزل منزلة المصدر
كقولهم تسمع بالمعيدى خير من ان تراه ومن غفل عن وجه التنزيل حط طريق
التصحيح فى مثل القول المذكور فى التأويل ولغفوله عنه قال سيد المحققين فى
شرح قوله عليه السلام ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن
او كاتبن او كاتب من كاتبن او دبرن او دبر من دبرن او جر ولاء معتقهن
او معتق معتقهن قوله او جر يحتاج الى ان يقدر معه ان حتى يصير ما ولا بالمصدر
ثم ان التوسع المذكور اذا كان فى الافعال يعبرون عنه بالميل الى جانب المعنى
قال العلامة الزمخشرى فى الكشاف وقد وجدنا العرب يميلون فى مواضع
من كلامهم مع المعانى ميلا بينا من ذلك قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
معناه لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ على ما
لا يصح من عطف الاسم على الفعل قال المعرى وتشرب منصوب بان المقدرة

تعديه وان تشرب وان مع الفعل فى تأويل الاسم وانما قال مع المعانى
دون الى المعانى تنبيها على انهم يتبعونها فى ميلهم ودورانهم وكون الدوران
لازما للميل بحيث يصح ان يقصد معه تبعا اغناء عن اعتبار التضمين وسنقف
على تفصيل هذا المعنى عن قريب باذن الله تعالى ولدقة هذا الوجه ذهب عنه
الفاضل التفتازانى وزعم ان فيه التضمين واما الثانى فكثير فى كلام العرب
حتى قال ابن جنى لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات والتضمين ان يقصد
بلفظ معناه الحقيقى ومعنى لفظ آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شىء من متعلقات
الآخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه مع معنى الحمد معنى الانهاء
ودللت عليه بذكر صلته اعنى كلمة الى كانك قلت انهى حمده اليك وانما اطلقنا
اللفظ لينتظم الاسم فان التضمين لا اختصاص له بالفعل افصح عنه صاحب الكشاف
فى سورة الزخرف حيث قال فى تفسير قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى
الارض اله وضمن اسمه تعالى معنى وصف ولذلك علق به الظرف فى قوله فى السماء
وفى الارض كما تقول هو حاتم فى طى حاتم فى تغلب على تضمين معنى الجواد الذى
شهر به كانك قلت هو جواد فى طى جواد فى تغلب ولغفوله عن هذا الفاضل
التفتازانى وحقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقى الى آخر ما ذكرناه
سابقا مع فعل آخر يناسبه وتبعه الفاضل الشريف حيث قال والتضمين ان
يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى الى آخر ما ذكرناه سابقا وقد سبقهما الى الوهم
المذكور صاحب الكشف حيث قال والقاعدة فى التضمين ان يراد الفعلان معا
قصدا وتبعا لان احدهما مذكور لفظا والآخر مذكور بذكر صلته ثم انه لم يصب
فى قوله والآخر مذكور بذكر صلته لان ذكر الصلة غير لازم للتضمين كما اذا ضمن
اللازم معنى المتعدى فحينئذ يكون تعديته للتضمين قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله
فاستبقوا الصراط لا يخلو من ان يكون على حذف الجار وايصال الفعل والاصل
فاستبقوا الى الصراط او يضمن معنى ابتدروا فالصواب ان يقال والآخر مذكور
بذكر متعلقه ثم ان الصلة على تقدير كونها مذكورة لا يجب ان يكون للمضمن
الملحوظ بتقابل فقد يكون للمضمن فيه المذكور لفظا كما فى قوله تعالى اذ انتبذت
من اهلها مكانا شرقيا قال الامام البيضاوى بعدما فسر الانتباذ بالاعتزال
فكانت الصلة متعلقة به ومكانا ظرف او مفعول لان انتبذت متضمنة معنى

حيثيات ومن ههنا انكشف وجه خلل آخر في كلام صاحب الكشف ثم ان التضمين
كما يتحقق بزيادة المعنى المتعدى بنفسه على معنى المتعدى بواسطة حرف الجر على ما مر تقريره
كذلك يتحقق بزيادة المعنى المتعدى بواسطة حرف الجر على معنى المتعدى بنفسه كما في قوله
تعالى يؤمنون بالغيب قال صاحب الكشاف ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته امنه التكذيب
والمخالفة واما تعديته بالبا فلتضمنه معنى اقر واعترف وبالجملة لابد في التضمين
من ارادة معنيين لفظين من لفظ واحد على وجه يكون كل واحد منهما بعض
المراد وبه يفارق الكناية فان احد المعنيين فيها تمام المراد والآخر وسيلة اليه
لا يكون مقصودا اصالة وبما قررنا اندفع ما قيل الفعل المذكور ان كان
في معناه الحقيقي فلا دلالة على الفعل الآخر وان كان في معنى الفعل الآخر فلا دلا له
على معناه الحقيقي وان كان فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان
يقال ههنا ما يقال في الجمع بين المعنيين في صورة التغليب ان كلا من المعنيين
ههنا مراد بخصوصه بخلاف صورة التغليب فان المراد ثمة مجموع المعنيين ولم يتعلق
الغرض بواحد منهما بخصوصه واجيب عنه بانه في معناه الحقيقي مع حذف حال
ماخوذ من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية ثم قال ذلك الفاضل ولابد
من اعتبار الحال والا لكان مجازا محضا ولم يدر انه اى على تقدير ما ذكره
من اعتبار الحال المقدر يرجع التضمين الى الاضمار ويسقط عن درجة الاستقلال
في الاعتبار كما لا يخفى على ذوى الاعتبار ومنهم من استشكل السوال المذكور
ولم يرتض الجواب المذبور فقال والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلى
فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل
فيه ذلك اللفظ او يقدر لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار
بل من قبيل الحقيقة التى قصد بمعناها الحقيقى معنى آخر يناسبه ويتبعه في الارادة وح
يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف ولا يذهب عليك ان القيد الذى ذكره بقوله
يتبعه في الارادة يخرج المعنى الآخر فيه لا يكون ادنى من الاهتمام الى المعنى بل
قد تكون العناية اليه اوفر والقصد اليه اتم واكمل ثم انه لم يصب في عبارته
استعمال اللفظ في معناه الاصلى وكون ذلك المعنى مقصودا اصالة فانه غير لازم
في التضمين على ما وقفت عليه فيما سبق وبعد هذا كله لا خفاء في بعد قصد هذا
المعنى المذكور عن اسم التضمين فدعوى وضوحه بلا تكلف تعسف ظاهر ثم ان

ثم ان التضمين على المعنى الذى قررناه لا اشتباه بينه وبين المجاز المرسل لانه مشروط
بتعذر المعنى الحقيقى وهو غير متعذر فيه نعم يلزم اندراجه تحت مطلق المجاز المقابل
للحقيقة ولا باس فيه فان قلت هل يلزم ح ان يكون التضمين كالكناية والمجاز المرسل
ركنا مستقلا من اركان البيان ولم يقل به احد من ارباب هذه الصناعة قلت نعم
الا ان الحق احق ان يتبع ودائرة البيان قابلة للاتساع وليس العلم واجزاؤه ما يلح
من القوة الى الفعل مخصوصا بهم موقوفا على الاوائل ونعم القول قول الفاضل
كم ترك الاول للآخر ولقد انصف من قال في الزوايا خبايا وفي الرجال بقايا ثم ان
في طريق التضمين على الوجه الذى قررناه مندوحة عن تكلف الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى
على الوجه الذى وقع فيه المشاجرة بين الحنفية وان فيه عند اقتضاء المقام ايضا تسعا
مع عدم المجاز الى المصير الى عموم المجاز الفقد شرطه وهو تعذر المعنى الحقيقى ومن تو تم
ايضا اجرآء كل من المتعدى وغير المتعدى مجرى الآخر وهو غير منتقل عن صيغة الحقيقة
مقابلة بتغير معناه بالزيادة والنقصان وانما قلنا غير المتعدى دون اللازم لينبا دل
الاسم كما في اسد على على ما ستقف عليه اما اجرآء المتعدى مجرى غير المتعدى فلوجوه
منها كونه نقيضا لغير المتعدى فانهم دابهم حمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف ف
في سورة التوبة عدى فعل الايمان بالبا لانه قصد التصديق بالله الذى هو نقيض
الكفر به فعدى بالبا وقد يشتبه بهذا ما اذا كان المفعول متروكا وساقطا عن درجة
الاعتبار كما اذا كان الغرض اثبات الفعل المتعدى كما اسند واليه او نفيه عنه من
غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه كما في قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون قال
صاحب الكشاف والمفعول الساقط من لا يبصرون من قبيل المتروك المطروح الذى
لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوى كان الفعل غير متعد اصلا
او بمن صدر عنه كما في قوله تعالى والقى السحرة ساجدين قال صاحب الكشاف وانما
عبر عن الخرور بالالقاء لانه ذكر مع الالقاءات فسلك به طريق المشاكلة وفيه ايضا
مع مراعاة المشاكلة انهم حين رأوا ما رأوا لم يتمالكوا ان رموا بانفسهم الى الارض
ساجدين كانهم اخذوا فطرحوا طرحا فان قلت ما فاعل الالقاء ما هو لو صرح
به قلت هو الله عز وجل بما خولهم من التوفيق او ايمانهم او ما عاينوا من المعجزة
الباهرة ولك ان لا تقدر لانهم خروا سقطوا وبما قدمناه من التفصيل تبين ان من
قصر بيان التنزيل في الصورة الاولى فقد قصروا ما اجرآء غير المتعدى مجرى المتعدى

فعلى وجوه منها طريقة الحذف والايصال وهذا لظهوره وشيوعه غنى عن البيان
ان الحاجة فيه الى بيان الضابطة قال رضى الدين الاسترابادى ان حذف حرف
الجر اى في واللام صار قياسا في البابين اعنى بابى المفعول له والمفعول فيه كما كان
حذف حرف الجر قياسا مع ان وان وليس بقياس في غير المواضع الثلثة فلا تقول
في مررت بزيد وقمت بزيد وقمت الى عمرو مررت زيدا وقمت عمروا وانما كان قياسا
في بابى المفعول فيه والمفعول له بالضوابط المعينة لكل منهما لقوة دلالتهما على الحرفين
المقدرين وقال ابن هشام في مغنى اللبيب ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان وان
واهمل النحويون هنا ذكر كى مع تجويزهم في نحو جئت كى تكرمنى ان تكون كى مصدرية
واللام مقدرة والمعنى لان تكرمنى واجازوا ايضا كونها تعليلية وان مضمرة بعدها
ولا يحذف مع كى الا لام العلة لانها لا تدخل عليها جارة غيرها بخلاف اخبرها ولا يخفى
ما بين كلامى هذين الشيخين مع التدافع فكل منهما ينتقض بالآخر اما انتقاض
الاول ففى قوله وليس بقياس في غير المواضع الثلثة فانه ينتقض بما ذكر في الثانى
من انه قياس ايضا مع كى واما انتقاض الثانى ففى قوله ولا يحذف الجار قياسا
الا مع ان وان فانه منتقض بما ذكر في الاول من انه قياس ايضا في البابين
المذكورين ثم ان باتفاق الشيخين المذكورين ظهر انه لا مساغ لان يكون غشاوة
في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة على الحذف والايصال ويكون المعنى وختم
على ابصارهم بغشاوة وان يجوزه القاضى البيضاوى ذلك لان الاعراب خارج عن
قواعده واتضح انه لا صحة لما يقال ان الحذف والايصال لا يصار اليه الا بدليل
على الاطلاق استدل صاحب الكشاف على ان يمد في قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم
من المدد دون المد بمعنى الامهال بان الذى بمعنى الامهال انما هو مد له مع اللام
كاملى له وقال الفاضل التفتازانى في شرح المد في العمر لا يتعدى بنفسه فلا يقال
مده بل مع اللام مثل مد له والحذف والايصال لا يصار اليه الا بدليل وقد
عرفت ان حذف حرف الجر في باب المفعول له والمفعول فيه قياس والمد بمعنى الامهال
يستعمل تعالى قال الجوهرى ومد الله في عمره ومد في غيه اى امهله وطول له فقول
صاحب الكشاف انما هو مد له مع اللام وقول الفاضل التفتازانى بل باللام ليس
بذاك ومنها اعتبار جعل اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد يصح ان يكون سببا
للتعدية من غير ان ينتقل اللازم عن صيغته الى صيغة المتعدى وبتغير معناه وهذا

وهذا مما وقع فيه النظر العلامة الزمخشرى حيث قال في تفسير سورة الفرقان
طهورا بليغا في طهارته وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره
فان كان ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تعالى وينزل
عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شىء وبه صاحب الكشف
قوله ان كان شرحا يعنى اى ان الطهارة لم تكن قابلة للزيادة لانها غير واحد
رجع المبالغة فيه الى انضمام التطهير اليها لا ان اللازم صار متعديا ومنها طريقة
التضمين قال صاحب الكشاف من شأنهم انهم يضمنون الفعل فعلا آخر اى معنى فعل
آخر ويجرونه مجراه ويستعملونه استعماله وقد عرفت بما حققناه من معنى التضمين
انه لا يوجب انتقال اللفظ الذى اعتبر فيه التضمين عن صيغته الى صيغة اخرى ومنها
اعتبار ما في غير المتعدى من الاشتهار بالوصف المتعدى كما في قول الشاعر اسد على
وفى الحروب نعامة قال الفاضل الشريف في حاشية المطول استعمال الاسد في
معناه الحقيقى لا ينافى تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع
ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجراءة والصولة والفرق بين هذا الوجه
ووجه التضمين انه في التضمين لا بد ان يكون المعنى المقصود من اللفظ تبعا مقصودا
في المقام اصالة وبه يفارق التضمين الكناية وفى هذا الوجه لا يكون المعنى الملحوظ
تبعا مقصودا في المقام اصالة كيف والمقام مقام التشبيه بالاسد مثلا على وجه
المبالغة وذلك ينحى عن القصد الى وصف الجراءة والصولة مرة اخرى فان ذلك
القصد يورث النقص في المبالغة كما لا يخفى على من له ذوق سليم ومنها الحمل على
النقيض او على النظير فان حمل النقيض على النقيض وحمل النظير على النظير شائع
في كلامهم قال العلامة الزمخشرى في تفسير سورة يوسف والسبب في وقوع
عجاف جمعا لعجفاء وافعل وفعلاء لا يجمعان على فعال حمله على سمان لانه نقيضه
ومن دابهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض وقد مر مثال حمل النقيض
على النقيض في هذا الباب اى في باب الاجراء وان كان على عكس ما نحن فيه فانه
اذا جاز احدهما يجوز الآخر ايضا لعدم الفرق الموثر بينهما فان قلت اليست
التعدية من خواص اللفظ فلا يؤثر فيها التصرف في جانب المعنى بالتبدل والتغير
بالزيادة والنقصان قلت ذلك وهم سبق الى فهم بعض من حسن الظن به
حيث قال ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم

فان معنى علمت ان زيدا قايم وعرفت ان زيدا قايم واحد الا ان عرف لا ينصب
جزئي الاسمية كما نصبها علم لا لفرق معنوي بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد
يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر وانما قلنا انه وهم لانه قد
شهد على بطلانه ما دل دلالة قاطعة على تاثير المعنى في باب التعدية وسوا انها تختلف
بحسب اختلاف المعنى واللفظ واحد كما في الصيغ المشتركة بين معنيين احدهما لازم
والآخر متعد كاضاء واظلم قال صاحب الكشف في تفسير
قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم
الآية من سورة البقرة اظلم واضاء يكون
متعديا ولازما كتنزل وانزل فان
كلاهما يتعدى ولا يتعدى
ذكره الجوهري

بم

Hacı Selim Ağa Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/17
Tasnif No. : 492.7-3

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة في نسبة الجمع اعلم ان
الجمع لا ينسب اليه الا اذا لم يكن له واحد اصلا كالاعرابي او لا يكون له واحد
من لفظه كالمحاسني او يكون علما كالانماري او جاريا مجراه كالانصاري قال
الجوهري في الصحاح العرب جيل من الناس والنسبة اليهم عربي وهم اهل الامصار
والاعراب منهم سكان البادية خاصة والنسبة الى الاعراب اعرابي لانه لا واحد
له وليس الاعراب جمعا لعرب انتهى ومن لم يفرق بينه وبين الانصاري كالامام
المطرزي حيث قال في المغرب اذا نسب الى الجمع يرد الى واحده فقيل فرضي وصحفي
ومسجدي للعالم بمسائل الفرايض وللذي يقرأ من الصحف ولمن يلازم المساجد
وانما يرد لان الغرض الدلالة على الجنس والواحد يكفي في ذلك واما ما كان على
كانماري وكلابي ومعافري ومدايني فانه لا يرد وكذا ما كان جاريا مجرى العلم كا نصاري
واعرابي لم يصح في ذلك قال الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص ويقولون
لمن يقتبس من الصحف صحفي مقايسة على قولهم في النسبة الى الانصار انصاري والى
الاعراب اعرابي والصواب عند النحويين البصريين ان يوقع النسبة الى واحد
الصحف وهي صحيفة فيقال صحفي كما يقال في النسبة الى حنيفة حنفي لانهم لا يوقعون
النسب الا الى واحد الجموع كما يقال في النسب الى الفرايض فرضي والى المقاريض
مقراضي اللهم الا ان يجعل الجمع اسما علما للمنسوب اليه فيوقع النسب الى صيغته
كقولهم في النسب الى قبيلة هوازن هوازني والى حي كلاب كلابي والى مدينة انبار
انباري والى بلد مداين مدايني واما قولهم في النسب الى الانصار انصاري
فانه شذ عن اصله والشاذ لا يعتد به واما قولهم في النسب الى الاعراب
اعرابي فانهم فعلوا ذلك لازالة اللبس ونفي الشبهة اذ لو قالوا فيه عربي لاشتبه
بالمنسوب الى العرب وان تكلم بلغة العجم والاعرابي هو النازل بالبادية وان كان
عجمي النسب الى هنا كلامه وفي حصر المستثنى نظر لما عرفت ان للنسبة وجوها اخر ثم

ان ما زعمه من ان الانصاري شذ عن اصله مبناه الغفول عن انهم ينسبون
الى الجمع اذا كان جاريا مجرى العلم وايضا قد عرفت ان شرط ادخال اداة النسبة
الى الواحد في نسبة الجمع هو ان يكون لذلك الجمع واحد من لفظه والاعراب ليس
له واحد من لفظه فلا مجال فيه لان يدخل الاداة في الواحد والاعتذار
بما ذكر انما يتمشى بعد الصحة والاحتمال وهذا المعنى مما اخطأ فيه الجوهري ايضا
وان كان في مادة اخرى حيث قال واذا نسبت الى مدينة الرسول صلى الله عليه
وسلم قلت مدني والى مدينة منصور مديني والى مداين كسرى مدايني للفرق
بين النسب لئلا يختلط انتهى فانه قد اخطأ في زعمه ان عدم ادخال اداة النسبة
في الواحد في المدايني لازالة الاشتباه ومبناه الغفول عن ان المداين صار علما
فاخذ حكم المفرد ولم يبق له احتمال ادخال اداة النسبة في الواحد وانما قلنا
ان الاعراب ليس له واحد من لفظه لان العرب ليس بواحده قال الشيخ ابن الحاجب
لم يتحقق كون الاعراب جمعا لانه لو كان جمعا للعرب لكان مدلوله في الجمعية كمدلوله
في حالة الافراد وليس الامر كذلك فان العرب اسم لمن عدا العجم مطلقا سواء سكن
البادية والمصر والاعراب اسم لمن سكن منهم البادية خاصة وكيف يكون الجمع
اخص من المفرد كذا في شرح الروزني للباب ولا يرد النقض على قوله لانه لو
كان جمعا للعرب لكان مدلوله في الجمعية كمدلوله في حالة الافراد كالفضول فانها
جمع الفضل وقد اختلف مدلولها قال المطرزي في المغرب الفضل الزيادة وقد
غلب جمعه على ما لا خير فيه حتى قيل فضول بلا فضل وسن بلا سن وطول بلا طول
وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل بما لا ينفعه فضولي لان ذلك الاختلاف من
جهة العرف العادي على ما افصح عنه صاحب الكشف حيث قال في شرح قول صاحب
الكشاف وهذا فضول من القول هو جمع فضل غلب على ما لا خير فيه عكس الواحد
وهو عرف طار الى هنا كلامه اقول كلام ابن الحاجب بحسب الوضع الواحد ومن
كلام صاحب المغرب ظهر وجه آخر للنسبة الى الجمع وهو ما اذا كان الجمع معنى آخر
غير مفردة قال الشريف الجرجاني في بحث التشبيه مما علقه على شرح التلخيص
يقال سبق مشرقي ولا يقال مشارقي لان الجمع لا ينسب اليه اذا كان على هذا
الوزن لا يقال جعافري وفيه نظر لانه ان اريد انه لا ينسب اليه اذا كان على
هذا الوزن وان كان علما فلا صحة له لما عرفت انه ينسب اليه علما كالهوازني
والمدايني وان اراد انه لا ينسب اليه اذا لم يكن علما فلا
وجه لتخصيص الوزن المذكور له فان الحكم
في وزن الانصار ايضا كذلك
تمت الرسالة

Murat Molla H... ...phanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/18
Tasnif No : 892.7-08.

الحمد لله الذي انزل الكتاب تبيانا وجعل الخطاب ايوانا والصلوة على محمد اولى من نطق بالصواب وفصل الخطاب وعلى آله وصحبه خير آل واصحاب

فهذه رسالة مرتبة في بيان تلوين الخطاب وتفصيل شعبه التي منها الالتفات الذي هو اسلوب متكاثر الفوايد متكاثر الزوايد والمراد من الخطاب هنا توجيه الكلام نحو السامع اعلم انهم كما يحبون قرى الاشباح فيخالفون فيه بين لون ولون وطعم وطعم كذلك يحبون قرى الارواح فيخالفون فيه ايضا بين اسلوب واسلوب وايراد وايراد بل عنايتهم بهذا النوع اكثر واهتمامهم فيه اوفر ويرجع التلوين المذكور الى تغير الاسلوب وذلك قد يكون بالعدول عن الخطاب الخاص الى الخطاب العام كما في قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فان الخطاب فيما قبله وهو قوله تعالى واتبع ما اوحى اليك من ربك الآية كان خاصا لرسول الله عليه السلام ولعل النكتة فيه التجنب عن مواجهته عليه السلام وصريحا بالنهي عن خلاف ما هو عليه من الاخلاق الكريمة اذ لم يكن عليه السلام فحاشا ولا سبابا كما في قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير وخصوص الخطاب قد يكون صورة لا معنى فان الخطاب في قوله تعالى الم تعلم وان كان خاصا بحسب الصيغة لكنه عام معنى فان المخاطب به كل واحد ممن يقدر على الاستدلال من المصنوع على الصانع وقد يكون بصرف الخطاب عن مخاطب الى آخر كما في قوله جرير تمنى باله ليس له شريك ومن عند الخليفة بالنجاح اغثني يا فداك ابي وامي بسيب منك انك ذو ارتياح فان الخطاب في البيت الاول الى امرأته وفي البيت الثاني الى الخليفة وليس هذا من قبيل الالتفات كما سبق الى بعض الاوهام لان من شرطه ان يكون الخطاب في الحالين لواحد فلا يوجد فيه حرف الخطاب حقيقة وان وجد ظاهرا بسبب العدول عن صيغة الى اخرى صرح بذلك صدر الافاضل حيث قال في شرح

سقط الزند قوله سقيت الغيث بمعزل عن الالتفات لان قوله متى كان الخيام بذي طلوح كلام مع غير الخيام لانه سوال عن الخيام والسوال كلام في المسئول لا مع المسئول عنه وقوله سقيت الغيث كلام مع الخيام وقال في موضع آخر منه كان يرى انه من قبيل الالتفات وليس منه وذلك ان من شرط الالتفات ان يكون المخاطب بالكلام في الحالين واحدا وقد يكون بالعدول عن صيغة من الصيغ الثلث وهي صيغة التكلم وصيغة الخطاب وصيغة الغيبة الى الاخرى منها ومنه الالتفات فانه تغير لاسلوب الكلام بنقله من احدى الصيغ المذكورة الى الاخرى بشرط ان يكون الكلام بعد النقل مع من كان قبله على ما تقدم بيانه فلا التفات في قوله تعالى ثم توليتم الا قليلا منكم لان الكلام قبله مع اسلاف المخاطبين به ثم هو على طرزه وطريقته ولذلك قال صاحب الكشاف ثم توليتم على طريقة الالتفات فان قلت هل يجدي نفعا اعتبار الذي ذكره الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره ولعل الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله عليه السلام ومن قبلهم على التغليب قلت لا لان اعتباره لا يحقق الشرط المذكور لان الكلام قبل النقل مع البعض وبعده مع الكل والكل غير البعض وقد نبه على ذلك صاحب الكشف حيث قال في شرح القول المذكور لصاحب الكشاف وهو كذلك سواء حمل على تغليب الموجودين في عصره عليه السلام اولا وكلام صاحب المفتاح خلو عن اعتبار هذا الشرط في الالتفات والشارح الفاضل ايضا لم يتعرض له في شرحه واما الشرط الآخر المذكور في كتب القوم وهو ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر واعتباره كيلا يدخل في حد الالتفات اشياء ليست منه انا زيد وانت عمرو ونحن رجال وانتم رجال وانت الذي فعل كذا ونحن الذين صبحوا الصباحا ونحو ذلك مما عبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب وتارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب ومنها يا زيد قم ويا رجلا له بصر خذ بيدي لان الاسم المظهر طريق غيبة فلا حاجة الى ذكره واعتباره شرطا ابدا على ما ذكرنا لان اسلوب الكلام لا يتغير الا اذا كان كذلك بناء على ان المراد من مقتضى الظاهر هنا مقتضى ظاهر الكلام لا مقتضى ظاهر المقام ولذلك صرح الامام البيضاوي على وفق اشارة صاحب الكشاف بوجود الالتفات في قوله تعالى وما يدريك لعله يزكى فان العدول فيه عن مقتضى ظاهر الكلام حيث كان سياقه وهو

قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى على صيغة الغيبة لا على مقتضى ظاهر المقام
لان مقتضاه الخطاب في الوصفين ونكتة العدول عن مقتضى الظاهر بحسب المقام
التعظيم للنبي صلى الله عليه وسلم والتلطف في تاديبه بالعدول عن الخطاب في مقام
العتاب والاباء عن المواجهة بما فيه الكراهة واما ما قيل في الاخبار عما فرط منه
ثم الاقبال عليه بالخطاب دليل على زيادة الانكار كمن يشكو الى الناس جانيا
جنى عليه ثم يقبل على الجاني اذا حمي في الشكاية مواجها له بالتوبيخ والزام الحجة فنو
لا يسبق ان يذهب اليه فهم ومن تامل في طريق عتابه تعالى اياه صلعم في مواضع العتاب
كقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فان فيه ما لا يخفى من لطف الكناية عن خطائه
عليه السلام في الاذن تعظيما لشانه لا يخطر بباله مثل ذلك الوهم وانما قلنا على ما
ذكرنا اذ لا بد من اعتبار شرط زايد على ما ذكره في تفسير الالتفات قال صاحب
التلخيص والمشهور ان الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الثلثة بعد التعبير
عنه باخر منها قال الفاضل التفتازاني في شرحه بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف
مقتضى الظاهر ويترقبه السامع ويسمى هذا النقل التفاتا عند علماء المعاني وقال
الفاضل الشريف في شرحه ثم ان الانتقال من احد الطرق الثلثة الى اخر منها انما
يسمى التفاتا اذا كان على خلاف مقتضى الظاهر كما يشعر به لفظ النقل وايراده في
الاخراج لا على مقتضاه وما ذكر من فايدته العامة ويرد عليه ان النقل الذي
اشير اليه هو النقل من صيغة الى اخرى وهذا ظاهر عند التامل في سياق الكلام
المنقول فلا اشعار فيه بما ذكره وتعليله على ما نقل عنه في الحاشية بان الجاري
على مقتضى الظاهر لا يقال فيه نقل مردود ايضا لانه ان اريد انه لا يقال فيه نقل
على الاطلاق فمسلم ولكن لا يجدي نفعا لان الواقع ههنا النقل المقرون بالاشارة
وان اريد انه لا يقال فيه نقل مطلق كان او مقرونا بالاشارة الصارفة عن المتبادر
عند الاطلاق فلا صحة له كما لا يخفى ثم ان قوله يتحقق الاشعار في ايراد الالتفات
في الاخراج لا على مقتضى الظاهر بما ذكره مبناه عدم الفرق بين ظاهر المقام وظاهر
الكلام فان صاحب المفتاح قد اورد الالتفات في الاخراج على خلاف الظاهر
بحسب اقتضاء المقام والمعتبر في الالتفات انما هو الاخراج على خلاف الظاهر
بحسب اقتضاء اسلوب الكلام وقد نبهت فيما تقدم على هذا وعلى الفرق بين الاخرا
فان قلت قد اثبت صاحب المفتاح في قول امرئ القيس تطاول ليلك بالاثمد

التفاتا وهذا بناء على ان كلا من التكلم والخطاب والغيبة اذا كان مقتضى الظاهر
فعدل عنه الى الاخر فهو التفات عنده قلت نعم فيه شبه فيه التفاتا على خلاف ما
عليه الجمهور ومع ذلك لم يكتف بثبوت الالتفات اذا نقل الكلام عن اسلوب هو
خلاف مقتضى المقام الى اسلوب هو مقتضاه ولذلك اثبت التفاتا اخر في قوله
وذلك من نباء جاءني فظهر ان المعتبر في الالتفات عنده ايضا الاخراج على خلاف
الظاهر بحسب اسلوب الكلام لا بحسب اقتضاء المقام كما هو الحال بعد الانعم من
البناء المذكور انفا الا انه اكتفى بالعدول عن الاسلوب المتوقع وقال بتحقق
الشرط المذكور بذلك والجمهور على انه لا بد من العدول عن اسلوب محقق فان
قلت اليس مقتضى المقام ينتظم مقتضى الكلام فما هو على خلاف مقتضى اسلوبه يكون
على خلاف مقتضى المقام ايضا قلت نعم كذلك الا ان مقتضى الظاهر في مصطلح اهل
هذا الفن ما يقتضيه ظاهر المقام قبل الشروع في الكلام ومن خلاف ذلك فلا ينتظم
ما يحدث بعد الشروع فيه باختيار اسلوب من الحال وانما لم يعتبر الحادث بعد
الشروع فيه لانه قد يكون مخالفا للقديم كما اذا كان المقام مقام الخطاب فشرع
في الكلام على اسلوب الغيبة وقد مر مثاله من التنزيل فلو اعتبر في مثل ذلك الحادث
بعد الشروع يلزم ان يكون الكلام على مقتضى الظاهر من وجه وعلى خلافه من وجه
ولا وجه لترجيح الحادث على القديم واسقاطه عن حيز الاعتبار بالكلية اذ يلزم
ان لا يتحقق مقتضى المقام من جهة الكلام قبل الشروع بل عنده ايضا ما لم يتورد
اسلوبه ولا مجال لان يقال انهم اعتبروا القديم قبل حدوث المعارض والمعطوف بعده
اذ لا مستند لهذا التفصيل من جهة السلف كما لا يخفى على من تتبع وانصف وبالتجنب
عن التعسف يضعف ثم ان ما زعمه من الاشعار فيما ذكر من الفايدة العامة للالتفات
بكونه على خلاف مقتضى الظاهر مردود ايضا لان مدار تلك الفايدة على العدول من
اسلوب الى اخر سواء كان العدول عنه على مقتضى الظاهر او لا على ما نقف على ذلك
باذن الله تعالى لا يقال المشهور في تفسير الالتفات ما هو المذكور في التلخيص وعليه
الجمهور على ما نص عليه الفاضل التفتازاني في شرحه وما ذكرته تغيير يحدث له
قلت بل ما ذكرته على وفق اشارة صاحب المفتاح حيث قال والعرب يستكثرون
منه ويرون الكلام اذا انتقل من اسلوب الى اسلوب ادخل في القبول عند
السامع واحسن تطرية لنشاطه واملا باستدرار اصغائه ويوافقه ملخص

فى الكشاف وكفى بنا ذانك الشيخان قدوة وقد وقفت فيما سبق على ان ما
ذكر فى التلخيص لا يطرد الا باعتبار شرط من الخارج وذلك خارج عن قانون
الحد وما ذكرنا سالم عن المحذور المذكور وذلك لان الاختلاف فى الاسلوب اخص
من الاختلاف فى التعبير فان الثانى يتحقق فى نحو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اذا قمتم الى الصلوة دون الاول لان حق الضمير العايد الى الموصول ان يكون غايبا
فلا يتغير به الاسلوب وان تغير التعبير حتى احتيج الى اعتبار قيد زايد للاحتراز
عن مثله وبما قررنا تبين ان الجمهور لا يرتضى بتجديد الالتفات بما ذكر فى التلخيص
وان ما فى شرحه من نسبته اليهم فرية ما فيها مرية ومما يظن انه من قبيل الالتفات
وليس منه قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون اما وجه الظن فهو ان الاسم الظاهر غايب
فلما عدل عنه الى الخطاب فى تجهلون تحقق الالتفات واما انه ليس منه فلان
فى عبارة القوم جهتا غيبة وخطاب وذلك لانها اسم ظاهر غايب وقد حمل على
انتم فصار عبارة عن المخاطب ثم انه وصف بتجهلون اعتبارا لجانب خطابيته المستفاد
من حمله على انتم وترجيحا له على جانب غيبته الثابتة فى نفسه لان الخطاب اشرف واول
وجانب المعنى اقوى واكمل فهو بالحقيقة اعتبار لجانب المعنى وتغليب له على جهة
اللفظ فان الغيبة فى لفظ القوم ومعناه المخاطب وبهذا القدر من الاعتبار
لا يتغير الاسلوب ولا يتحقق النقل من طريق الى آخر وعلى هذا القياس قول
على رضى الله عنه انا الذى سمتنى امى حيدرة قال الامام المرزوقى فى شرح قول
الحماسة وانا لقوم ما نرى القتل سبة اذا ما راته عامر وسلول كان الوجه
ان يقال ما يرون القتل سبة حتى يرجع الضمير من صفة القوم اليه ولا تعرى
عنه لكنه لما علم ان المراد بالقوم هم قال ما نرى وقد جاء فى الصلة مثل هذا وهو
فيه افظع قال انا الذى سمتنى امى حيدره اكيلكم بالكيل كيل السندره والوجه
سمته حتى لا تعرى الصلة من ضمير الموصول قال ابو عثمان المازنى لولا صحة مورد
وتكرره لرددته وللشريف الفاضل لغفوله عما قررنا قال فى شرحه المفتاح
لا يبعد ان يجعل مثل انا الذى سمتنى امى حيدره وانت الذى اخلفتنى ولحن قوم
فعلنا وانتم قوم تجهلون من باب الالتفات من الغيبة الى التكلم او الخطاب
ومما يشبه الالتفات وليس منه ما فى قوله تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل
وعليكم ما حملتم من تغيير الاسلوب والعدول عن مقتضى ظاهر الكلام

وذلك

وذلك ان موجب طرد الكلام على اسلوب ما سبق من قوله تعالى قل اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وسوقه على مقتضى الظاهر هو ان يقال فان تولوا فان عليهم
ما حملوا وعليك ما حملت وانما قلنا انه ليس منه لعدم النقل عن احد الطرق الثلثة
الى الآخر منها فان المتحقق منه فى قوله تعالى قل اطيعوا الله تنزيلهم منزلة الغايبين
لا سوق الكلام معهم على طريق المغايبة والفرق واضح وان خفى على صاحب الكشف
حيث قال هو التفات حقيقى لانه جعلهم غيبا حيث امر الرسول بخطابهم فى قوله تعالى
قل اطيعوا الله ثم خاطبهم بقوله فان تولوا وقد نبه صاحب الكشاف على ما ذكرنا
من عدم الالتفات حقيقة فيما ذكر لفقد شرط النقل حيث قال صرف الكلام عن
الغيبة الى الخطاب على طريقة الالتفات يعنى ان مقتضى الظاهر نظم الكلام على الغيبة
ولما صرف عنها كان على طريقة الالتفات وان لم يكن منه لعدم تحقق النقل من
الغيبة حيث لم يوجد سوق الكلام على صيغتها فمن اقحامه عبارة الطريقة وذكر
الصرف دون النقل تنبيه على ما ذكرنا فافهم ومن ههنا وما تقدم بيانه تبين ان
كلا من تغيير الاسلوب والنقل من صيغة الى اخرى اعم من الآخر من وجه ولذلك
جمعنا بينهما فى تعبير الالتفات وظهر لك شعبة اخرى لتلوين الخطاب وهى ما يوجد فيه
تغيير الاسلوب دون النقل فاعلم ان انواع الالتفات بحسب النقل من كل واحد
من الصيغ الثلث الى احدى الاخريين ستة وقد افصح عن هذا صاحب المفتاح
بقوله بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلثتها ينقل كل واحد منها الى الآخر ويسمى
هذا النقل التفاتا عند علماء علم المعانى وان قصر عنه بيان صاحب الكشاف بقوله
هذا يسمى الالتفات فى علم البيان وقد يكون من الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب
الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم حيث اقتصر على ذكر انواعه الثلثة وقوله فى علم البيان
لا ينافى قول صاحب المفتاح عند علماء المعانى لانه اراد بالبيان علم البلاغة الشامل
للمعانى والبيان وانما كان الالتفات من علم المعانى لان ما يترتب عليه من الفوايد
من جملة خواص التراكيب التى يبحث عنها فى العلم المذكور واما ما قيل يبحث عنه فى
علمى البلاغة والبديع اما فى المعانى فباعتبار كونه على خلاف مقتضى الظاهر واما
فى البيان فباعتبار انه ايراد لمعنى واحد فى طرق مختلفة فى الدلالة عليه جلاء
وبهذين الاعتبارين يفيد الكلام حسنا ذاتيا للبلاغة واما فى البديع فمن حيث
ان فيه جمعا بين صور متقابلة فى معنى واحد فكان من محسناته المعنوية ففيه

نظر اما اولا فلان مجرد كونه على خلاف مقتضى الظاهر لا يكفي في دخوله في علم
المعاني وهذا ظاهر عند من له ادنى تامل في هذا العلم المذكور واما ثانيا فلان
اعتبار انه ايراد المعنى واحد في طرق مختلفة في الدلالة العقلية وهو مفقود في
الالتفات ولذلك لم يورده صاحب المفتاح في البيان واقتصر على ايراده في المعاني
والبديع وعد خلاف مقتضى الظاهر من الكناية لا يجدي نفعا في كونه من البيان
لانه ليس منها حقيقة كيف وهي من اقسام اللفظ والخلاف المذكور ليس من جنس
اللفظ وكذا اخراج الكلام عليه ليس منه وانما عد من الكناية لما بينهما من المشابهة
والشريف الفاضل لغفوله عن هذا قال في شرح المفتاح في حاشيته وكونه من
اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر المندرج تحت الكناية لا يوجب كونه من مباحث
البيان كسائر الجزئيات المندرجة تحت قواعد لان الاحكام الجزئية المندرجة
تحت قواعد علم فروع وثمرات لمسائله اذ ليست مبحوثا عنها بخصوصياتها ثم ان
موجب تعليله بقوله لان الاحكام الخ على تقدير تمامه هو ايجاب ما ذكره من الانزال ٢٠
عدم كونه من مباحث البيان لا عدم ايجاب كونه منها وانا قلنا على تقدير تمامه
لانه محل نظر فتدبر وهذا الكلام قد وقع في البين استطرادا فلنعد الى ما كنا
فيه من تفصيل انواع الالتفات الحاصلة من ضرب الثلثة في الاثنين فنقول
احدها الالتفات من التكلم الى الخطاب ومثاله من التنزيل وما لي لا اعبد الذي
فطرني واليه ترجعون وذلك ان المراد بقوله وما لي لا اعبد المخاطبون والمعنى
وما لكم لا تعبدون الذي فطركم فالمعبر عنه في الجميع هو المخاطبون ولما عبر عنهم
بصيغة التكلم كان مقتضى الظاهر ان لا يغير اسلوب الكلام بل يجري اللاحق على
سنن السابق ويقال واليه ارجع فلما عدل عنه الى ما ذكر تحقق الالتفات ومن
الشعر تذكرت والذكرى يهيجك زينبا واصبح باقي وصلها قد تقضيا ان قرئ
تذكرت بالفتح كما هو الرواية فالالتفات فيه على راي صاحب المفتاح حيث كان
الظاهر ضمها على التكلم فعدل عنه الى الخطاب وان قرئ بالضم فالالتفات
في يهيجك وهذا بالاتفاق وثانيها الالتفات من التكلم الى الغيبة ومثاله من التنزيل
انا اعطيناك الكوثر فصل لربك كان الظاهر ان يقال فصل لنا قال العلامة
التفتازاني في شرح التلخيص وقد كثر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيما له
لعدهم المعظم كالجماعة ولم يجئ ذلك للغايب والمخاطب في الكلام القديم

وانا هو لاستعمال المولدين كقوله باي نواحي الارض ابغي وصالكم وانتم ملوك
ما لمقصدكم نحو تعظيما للمخاطب وتواضعا من المتكلم وفيه نظر
لانه قد جاء ذلك للغايب والمخاطب ايضا في الكلام القديم اما الاول فقد قال
الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم اي قضى رسول الله وذكر الله تعالى
لتعظيم امره والاشعار بان قضاءه قضاء الله تعالى وجمع الضمير الثاني للتعظيم
واما الثاني فقد قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى لا تقولوا راعنا وقرا
ابن مسعود راعونا على انهم كانوا يخاطبونه بلفظ الجمع للتوقير والفاضل المذكور
اعترف بانه هنا في بحث ان الامر للوجوب من التلويح ومثال النوع المذكور
من الشعر لم يوجد في اشعار الجاهلية ولذلك لم يورد صاحب المفتاح مثالا له الا
انه لم يصب في ذلك لان وجود مثاله في التنزيل كان كافيا فلا وجه لاقتصاره
على ايراد المثال من الاقسام الخمسة وثالثها الالتفات من الخطاب الى التكلم
ومثاله لم يوجد في التنزيل واما مثاله من الشعر فقوله طحا بك قلب في الحسان
طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب اي زمان قرب المشيب يكلفني ليلى
وقد شط وليها اي بعد قربها وعادت عواد بيننا وخطوب التفت من الخطاب
كما في طحا بك الى التكلم حيث لم يقل يكلفك وفاعل يكلفني ضمير القلب وليلى مفعوله
الثاني والمعنى يكلفني ذلك القلب ليلى ويطالبني بوصلها ورابعها الالتفات من
الخطاب الى الغيبة ومثاله من التنزيل حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم كان الظاهر
ان يقال وجرين بكم ومن الشعر قوله ان تسألوا الحق نعط الحق سائله والدرع
محقبة والسيف مقروب التفت في سائله من الخطاب الى الغيبة وخامسها الالتفات
من الغيبة الى الخطاب ومثاله من التنزيل مالك يوم الدين اياك نعبد كان الظاهر
ان يقال اياه نعبد ومن الشعر طرق الخيال ولا كليلة مدلج سدكا بارحلنا
ولم يتعرج اني اهتديت لنا وكنت رحيلة والقوم قد قطعوا متان السجسج
التفت في البيت الثاني من الغيبة الى الخطاب حيث قال اهتديت كان الظاهر
ان يقول اهتدت وسادسها الالتفات من الغيبة الى التكلم ومثاله من التنزيل
الله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه كان الظاهر ان يقال فساقه ومن
الشعر قوله تطاول ليلك بالاثمد ونام الخلي ولم ترقد وبات وباتت له

كليلة ذي العاير الارمد وذلك من نبأ جاءني وخبرته عن ابي الاسود التفت
في جاءني من الغيبة الى التكلم ولكان الظاهر ان يقول جاءه، قال صاحب المفتاح
فالتفت يعني امرئ القيس في الابيات الثلثة اراد انه التفت في كل بيت وكلام
صاحب الكشاف في هذا المعنى اظهر حيث قال التفت امرئ القيس ثلث التفاتات
في ثلث ابيات فانه نص في التثليث وظاهر في التوزيع اما في الاول فمن التكلم
الى الخطاب اذ القياس تطاول ليلي واما في الثاني فمن الخطاب الى الغيبة حيث
قال وبات والقياس وبت على الخطاب واما في الثالث فقد مر بيانه وهذا القول
من صاحب الكشاف صريح في ان سبق طريق آخر تحقيقا ليس شرطا في الالتفات فالمخالفة
للجمهور في هذا الخصوص ليس من خصايص صاحب المفتاح بل هو معتقد فيها لصاحب
الكشاف فحق ذلك اعذب ان ينسب الى من هو مسبوق به لا يقال ان في لفظ ذلك
التفاتا من الغيبة الى الخطاب فيكون في تلك الابيات ثلثة التفاتات على مذهب
الجمهور ايضا فلا ضرورة في حمل قول صاحب الكشاف على خلاف ما عليه الجمهور
لانا نقول الالتفات فيما ذكر غير متعين اذ يجوز ان يكون الكاف خطابا لغيره
لا لنفسه على ان قول صاحب الكشاف على ما نبهت عليه فيما تقدم صريح في توزيع
الالتفات على الابيات الثلثة وعلى ما ذكر لا يصح ذلك اعلم انه قد دار في السنة
ارباب البلاغة ان امرئ القيس التفت ثلث مرات في ثلثة ابيات واستغربوا
ذلك غاية الاستغراب وزعموا انه ثمرة الغراب وقد وقع في كلامه تعالى التفاتان
في مقدار نصف مصراع البيت وذلك اغرب كما في قوله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم
فان في ردوا التفاتا من الخطاب الى الغيبة وفي قوله الى الله التفاتا من التكلم
الى الغيبة لان سياقه قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم
لا يفرطون وقوله تعالى باركنا حوله لنريه من اياتنا على قراءة يريه بياء الغيبة
فان فيه التفاتا من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم ومن ههنا تبين
فساد ما قيل شرط الالتفات ان يكون التعبيران في الكلامين والفوايد العامة
لانواع الالتفات هي حسن التطرية لاسلوب الكلام تنشيطا للسامع فان السامع
قد يمل من اسلوب معين واذا خرج عنه الكلام يتجدد له الرغبة الى الاصغاء
ولطف الايقاظ للسامع وذلك ان الكلام اذا جرى على سنن واحد ربما يذهل
عنه السامع لكونه جاريا على العادة المعهودة فيفوته المقصود وزيادة التوفير

للمعنى في ذهن السامع وذلك ان الكلام اللاحق اذا صرف عن اسلوبه
السابق تشعر به النفس فتتنبه له وتتشوق للنظر فيه وتربيته فيشتد وقوعها
وقال الفاضل التفتازاني في شرحه للمفتاح الفايدة في مطلق الالتفات
وجهان يرجع احدهما الى المتكلم وهو قصد التفنن في الكلام والتصرف فيه
بوجوه مختلفة من غير اعتبار لجانب السامع والثاني الى السامع وهو حسن
تنشيطه ولطف ايقاظه ويرد عليه ان القصد المذكور لا يصلح فايدة للالتفات
ولكان الشريف تنبه لذلك فعدل عنه الى قوله وهي التصرف والافتنان في
وجوه الكلام واظهار القدرة عليها والتمكن فيها ويتجه عليه ايضا انه ان اريد
مطلق التصرف والافتنان حسنا كان او قبيحا فلا وجه لعد القدرة عليه
فضيلة وان اريد التصرف والافتنان على وجه يتضمن الخاصية والمزية فيرجع
الفايدة الى تلك الخاصية وتتعلق خاصته فتدبر ولا يذهب عليك ان الفوايد
المذكورة انما تترتب على الالتفات اذا كان فيه انتقال عن اسلوب الى آخر تحقيقا
لا تقديرا وما قيل في توجيه قول صاحب المفتاح بالتعميم للانتقال التقديري
مع تصريحه بعموم تلك الفوايد جنس الالتفات اذا ورد على السامع خلاف
ما يترقبه من الاسلوب الظاهر كان له مزيد نشاط ووفور رغبة في الاصغاء
الى الكلام تعسف ظاهر فان المذكور في الفوايد تطرية النشاط لا تقويته
ولا شبهة في ان التطرية لا يتصور في ابتداء المخاطبة واعلم ان مدار تلك
الفوايد على تلوين الخطاب مطلقا سواء كان المخاطب بالكلام في الحالين
واحدا فيوجد شرط الالتفات او لا يكون واحدا فلا يكون من باب الالتفات
فحق من يريد ترتبها على الالتفات خاصة ان يذكر المخاطب بدل السامع
فصاحب المفتاح ومن حذى حذوه من الذين ذكروا السامع عند تقرير
الفوايد المذكورة مرتبة على الالتفات المشروط بالشرط المذبور لم يكونوا
على بصيرة ولما عرفت ان فايدة التطرية والايقاظ مدارها على نقل الكلام
من اسلوب الى آخر مطلق فقد وقفت على ما في كلام الفاضل التفتازاني
حيث قال في شرح التلخيص لانا نعلم قطعا من اطلاقاتهم واعتباراتهم
ان الالتفات هو انتقال الكلام من اسلوب من التكلم والخطاب والغيبة
الى اسلوب آخر غير ما يترقبه المخاطب ليفيد تطرية نشاطه وايقاظا واصغا نه

من الخلل حيث اعتبر في ترتيب الفاية المذكورة قيدا في الاسلوب المنقول اليه
لا دخل له فيه ثم انه لم يصب في قوله هو انتقال الكلام لانه نقل الكلام على ما اختاره
صاحب المفتاح او التعبير عن معنى واحد بطريقين على ما هو المشهور والانتقال
المذكور اثره لا نفسه وملحق من المحسنات البديعية انما هو اثره واعلم ان المراد
من المعنى المشترك بين الطريقين المذكور في التعريف المشهور للالتفات هو المعنى
الثاني لذينك الطريقين لا معنى الكلام لانه متعدد قطعا وانما قيدنا المعنى
بالثاني لان معناهما الاول ايضا متعدد فان الكلام اذا نقل عن طريق الخطاب
الى طريق الغيبة مثلا يكون المعنى الاول للطريق المنقول عنه الخطاب وللطريق
المنقول اليه الغيبة وهما معنيان مختلفان الا ان الاتحاد فيما هو المقصود بهما فان
الذي عبر عنه بطريق الغيبة هو الذي قصد بطريق الخطاب ثم رجع ما ذكر الى اعتبار
الشرط الذي ذكره صدر الافاضل ومن هنا تبين ان الحاجة الى اعتبار الشرط
المذكور على تقدير تفسير الالتفات بنقل الكلام عن اسلوب الى اخر او تغيير
اسلوب الكلام بنقله عن صيغة الى اخرى واما اذا فسر بالتعبير عن معنى بطريق
من الثلثة بعد التعبير عنه باخر منها فلا حاجة اليه بل لا وجه له اذ ح يلزم اعتبار
مدلول الشيء شرطا زايدا عليه وكان الفاضل التفتازاني غافل عن دلالة التفسير
المذكور على الشرط المزبور حيث قال في شرحه للتلخيص بعد التفصيل المشبع في
الالتفات على التفسير المذكور وذكر صدر الافاضل في ضرام السقط ان من شرط
الالتفات ان يكون المخاطب بالكلام في الحالين واحدا فان الظاهر منه اعتبار
الشرط المزبور على التفسير المشهور ايضا قال صاحب المفتاح بعد الاكثار
في ايراد الامثلة للالتفات وامثال ما ذكر اكثر من ان يضبطها القلم وهذا
النوع قد يختص مواقعه بلطايف معان قلما تتضح الا لافراد بلغائهم او للحذاق
المهرة في هذا الفن والعلماء النحارير قوله اكثر من ان يضبطها القلم قد اخطا
فيه الفاضل الشريف حيث زعم ان المذكور من التفضيلية فقال يرد عليه
ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل
الفعل اعني الكثرة ونظيره قولهم اكثر من ان يحصى وقوله الناس اكيس من
ان يمدحوا رجلا ما لم يروا عنده اثار احسان وهو كثير في كلام المولدين فنقل
كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعدة في الكثرة من ضبط القلم

ومنها

ومن الاحصاء ومتباعدون في الكياسة من مدح الرجل الخالي عن الاحسان
ورد بان من اذا لم يكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلثة
ولا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يضبطه القلم ومما يمكن ان يحصى
واكيس مما يناسب منه ان يمدح الخالي عن الاحسان الا انه سومح في العبارة اعتمادا
على ظهور المراد انتهى كلامه ومنشأ ما ذكرته اولا واخرا الغفول عن اصل في هذا
الباب ذكره الامام المرزوقي في شرح الحماسة وصاحب المعرب وغيرهما وهو
ان افعل التفضيل اذا وقع خبرا يحذف عنه اداة التفضيل قياسا ومنه الله اكبر
وقول الشاعر دعايمه اعز واطول فكلمة من في امثال ما ذكر متعلقة بما يتضمنه
اسم التفضيل وقوله وقد يختص مواقعه بلطايف لفظة قد فيه مستعار للتكثير
كما في قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء وقول الشاعر قد اترك القرن
مصفرا انامله كان اثوابه مجت بفرصاد وان رد الفاضل لغفوله عن
استعارة قد للتكثير في امثال هذا المقام قال في شرحه ولفظة قد اشارة الى
ان الفايدة العامة لا تختص بحسن الالتفات في مواقعه كلها لكن ربما اشتمل بعضها
على فايدة اخرى فيزداد حسنه فيه ثم ان معنى التبعيض لا يتحمله الكلام المذكور
لان فحواه الاخبار عن ان مواقع الالتفات لا ينفك عن لطايف اخر على معنى ان
كلا منها يلزمه لطيفة مخصوصة زايدة على الفايدة العامة كما هو مقتضى مقابلة
الجمع بالجمع والباء داخلة على المقصور لا على المقصور عليه كما في نخصك بالعبادة
واختص هو اذ لا صحة للاخبار عن ان لطايف اخر لا ينفك عن مواقع الالتفات
ومن اللطايف المخصوصة ما ذكره صاحب المفتاح وصاحب الكشاف في
اياك نعبد وله وجه اخر ذكره الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص وهو ان
ذكر لوازم الشيء وخواصه يوجب ازدياد وضوحه وتميزه والعلم به فلما ذكر
الله تعالى توجه النفس الى الذات الحقيق بالعبادة فكلما اجري عليه صفة من تلك
الصفات العظام ازداد ذلك وقد وصف اولا بانه المدبر للعالم واهله و
ثانيا بانه المنعم بانواع النعم الدنيوية والاخروية لينتظم لهم امر المعاش و يستعد
والامر المعاد وثالثا بانه المالك لعالم الغيب واليه معاد العباد فانصرفت
النفس بالكلية اليه لتناهي وضوحه وتميزه بسبب هذه الصفات فخوطب تنبيها
على ان من هذه صفاته يجب ان يكون معلوم التحقق عند العبد متميزا عن سائر

الذوات

قال الشريف صح اذا علم المفضول فان حذفه غالبا ان كان افعل خبرا كما في قوله تعالى كل انا اكثر منك مالا واستثناء انا وقيمتها نفعا وانا اكثر واكثر وقول ومنه قوله الله اكبر اي اعز واطول دعايمه اعز منه ويجوز ان يقال في مثله ونحوه من المواضع ان المحذوف هو المضاف اليه اي اكبر كل شيء واعز دعايمه ولم يتعرض صاحب التنوير لكون افعل غير منصرف فانه يمنع ذلك ويجوز ان يقال انه منويه بجوز تحذوف اي اكبر من كل شيء انتهى فعلم من هذا ان الحذف مخصوص بما اذا علم المفضول والعلم فيما نحن فيه محل بحث

حاضرا في قلبه بحيث يراه ويشاهده حال العبادة وفيه تعظيم لامر العبادة
وانما ينبغي ان يكون عن قلب حاضر كانه يشاهد ربه ويراه ولا يلتفت الى ما
سواه الى هنا كلامه بعبارته ولا يذهب عليك انه لم يصب في اطلاق التدبر على
اسماء الله تعالى اما على اصل من قال ان اسماء الله توقيفية فظاهر واما على اصل
المخالف فيه فلانه شرط فيه ان لا يكون موهما لما لا يليق بشانه تعالى وفي التدبر ذلك
الايهام كما لا يخفى على ذوي الافهام وقد فسر الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص
القول المذكور على وفق ما ذكرنا حيث قال اي قد يكون لكل التفات سوى
هذا الوجه العام لطيفة ووجه يختص به بحسب مناسبة المقام الا انه يتجه عليه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما يترتب على التفات بحسب مناسبة المقام من
الوجه الخاص مترتبا على التفات آخر في مثل ذلك المقام ولا دليل على انفراد
كل فرد بل كل نوع منه بوجه خاص لا يشاركه فيه غيره والاستقراء القاصر لا يجدي
نفعا وقد يطلق الالتفات على معنيين آخرين احدهما ان تذكر معنى فتتوهم
ان السامع اختلجه شيء فتلتفت الى ما يزيل اختلاجه ثم ترجع الى المقصود كـ
كقول ابن ميادة فلا صرمه يبدو وفي الياس راحة ولا وصله يصفو لنا فنكا رمه
فانه لما قال فلا صرمه يبدو واستشعر ان يقول السامع فما تصنع به فاجاب بقوله
وفي الياس راحة ثم عاد الى المقصود والثاني تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلا قية
له في المعنى على طريق المثل او الدعاء او نحوهما كما في قوله تعالى وقالت اليهود
يد الله مغلولة غلت ايديهم وقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم وفي
كلامهم قصم الفقر ظهري والفقر قاصمات الظهر وفي
قول جرير متى كان الخيام بذي طلوح
سقيت الغيث ايتها الخيام انتهى
يوم تشغل عارضها بفرع
تصقل
بشامة سقي البشام

تم الكلام

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt 1831
Yeni Kay. 1495/19
Tasnif No. 892.7-08

الحمد لوليه والصلوة على نبيه فهذه رسالة معمولة في تحقيق التغليب
اعلم ان التغليب توسع في الكلام شايع في لسان العرب مدارة على جعل
بعض المفهومات تابعًا لبعض داخلا تحت حكمه في التعبير عنهما بعبارة مخصوصة
بالمغلب بحسب الوضع الشخصي او النوعي ولا عبارة للوصف والتعدد لا في جانب
الغالب ولا في جانب المغلوب فانه قد يغلب الواحد على الواحد كما في العمرين
والقمرين وقد يغلب المتعدد على المتعدد كما في قوله تعالى يوم نحشرهم وما يعبدون
من دون الله على بعض الوجوه وقد يغلب المتعدد على الواحد كما في قوله تعالى
وكانت من القانتين وقد يغلب الواحد على المتعدد كما في قوله تعالى وما ربك
بغافل عما تعملون وانما الاعتبار للنكتة التي تقتضيه والاختصار نكتة مشتركة
بين الاقسام كلها فهو لا يكفي في تعيين واحد من الوجوه المذكورة بل لا بد
فيه من مخصص ومعين كالتذكير في القمرين والخفة في العمرين والتحقير في ما يعبدون
والتعظيم في كانت من القانتين وفي وما ربك بغافل عما تعملون الا ان التعظيم
في الاول للمغلب عليه وفي الثاني للمغلب وبالقيد الاخير خرج المشاكلة فانه
ايضا جعل بعض المفهومات تابعا لبعض داخلا تحت حكمه في التعبير عنه بعبارة
المتبوع الا انه يعبر فيها عن كل من المتشاكلين بعبارة مستقلة فان قلت هلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في باب التغليب قلت تلك شبهة تختلج بالبال
قبل الوقوف على حقيقة الحال قال الفاضل التفتازاني في آخر سورة النساء
من شرح الكشاف وشبهة الجمع بين الحقيقة والمجاز واردة في باب التغليب
الجمع وقد فرغ عن حل تلك الشبهة في شرح قول صاحب الكشاف فان المراد
المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ المضي وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود
على ما لم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغايب فيقال انا وانت
فعلنا وانت وزيد تفعلان ولانه اذا كان بعضه نازلا وبعضه منتظر النزول

جعل

جعل كان كله قد نزل وانتهى نزوله حيث قال يعني ان الوجه في التعبير عن الماضي
والآتي بلفظ الماضي اما تغليب ما حصل له الوجود على ما لم يحصل واما جعل المترقب
بمنزلة المحقق فالاول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار
تشبيه غير المحقق بالمحقق ويرد عليها الوجهين انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا تصور
معنى مجازي يعم المعنى الحقيقي والمجازي ليكون من عموم المجاز والجواب ان الجمع هو
ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على ان كلا منهما مراد باللفظ وههنا اريد المعنى
الذي بعض اجزائه من افراد الحقيقة دون البعض الى هنا كلامه ومن ههنا تبين
ان من قال انه من المجاز لكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له لنوع تلبس بينهما
كتشابه ولحوق لم يصب في قوله كتشابه لما عرفت ان اعتبار علاقة التشابه طريق
الاستعارة وهو غير طريق التغليب فانه من قبيل المجاز المرسل فتأمل اقول قد
تبين مما ذكرت ههنا انه لم يصب فيما قاله في فصل حروف المعاني من التلويح و
وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم
الاستقلال والاول اوجه لان في الثاني يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق
الحرف على مطلق الكلمة حيث رجح الوجه الاول على الثاني بلزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز على الثاني مع انه شبهة واردة على كل منهما وحلها ايضا مشترك ثم ان
موجب ما ذكره ان يكون الاول وجها دون الثاني لان الاطلاق المذكور غير
مخصوص لمن يكون الجمع المذكور فافهم واعترض عليه بان هذا الجمع يلزم على الوجه
الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي فيلزم في صورة
التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع
له لانا نقول لو صح يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان هذه العلة في كل
صورة الجمع اقول هذا الجواب ما ذكره الفاضل المذكور في بحث الجمع بين الحقيقة
والمجاز من التلويح بقوله لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي
فيكون ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل ودفعه بقوله
لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء
يصح انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع
المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض ومن غفل عن
هذا قال في دفع ما ذكره ويمكن ان يجاب عنه بما اشار اليه الفاضل الشريف في

في حاشية الكشاف من ان الجمع في صورة التغليب انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين
باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم
يستعمل اللفظ في كل واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع
المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط يجعلها معنى واحدا عرفا
يقصد اليه بارادة واحدة في استعمالات اللفظ اقول تقرير الجواب على الوجه المذكور
خارج عن قانون المناظرة لان وظيفة البيان لان قوله ولا يلزم الخ جواب سؤال
مقدر حاصله المنع كما لا يخفى ثم اقول الجواب الذي ذكره الفاضل التفتازاني في
شرح الكشاف وارتضاه الفاضل الشريف لا يقطع عرق الشبهة لانه لا يتمشى
في مثل القمرين وما تعبدون والقوم اذا اطلق على جماعة فيهم امراة واما في
نحو قولك رايت احد عشر رجلا اذا كان فيهم امراة فلا يتمشى وكذا لا يتمشى في نحو
ولتعودن لان العود ان اخرج عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي فلا تغليب
وان ابقي على معناه الحقيقي يلزم المحذور المذكور ولا مجال للتركيب بينهما فتامل
قال صاحب المفتاح وباب التغليب باب واسع يجري في كل فن قال الله تعالى حكاية
عن قوم شعيب عليه السلام لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا او
لتعودن في ملتنا ادخل شعيب في لتعودن في ملتنا بحكم التغليب والا فما كان
شعيب في ملتهم كافرا مثلهم فان الانبياء عليهم السلام معصومون ان يقع
منهم صغيرة فيها نوع نفرة فما بال الكفر اقول فيه نظر لانه ان اراد ان شعيبا
عليه السلام لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم في اعتقادهم ايضا فلانه ذلك وما
ذكره بقوله فان الانبياء لا يدل على ذلك انما دلالته على انه عليه السلام لم يكن
في ملتهم كافرا مثلهم في الواقع وان اريد انه عليه السلام لم يكن في ملتهم في
الواقع فمسلم لكنه لا يجدي اذ لا يلزم منه ان لا يكون في ملتهم في اعتقادهم ايضا
وكونه في ملتهم في اعتقادهم يكفي في صحة قولهم ذلك على انه يجوز ان يكون العود
بمعنى الصيرورة وهو كثير في كلام العرب كثرة فاشية لا تكاد تسمعهم يستعملون
صار ولكن عاد ويقولون ما عدت اراه عاد لا يكلمني ما عاد لفلان مال ثم ان
شعيبا عليه السلام اجرى جوابه على وفق ما قالوا تركا للمنازعة فيما لا يجدي
فقال ان عدنا في ملتكم فلا تغليب فيه ايضا كما زعمه الزمخشري والسكاكي وقال
الترمذي في شرح المفتاح وبين في قوله بعد اذ نجانا الله منها دلالة على ما دل

عليه

عليه ان عدنا في ملتكم بناء على ان النجاة منها انما يكون بعد الدخول فيها على ما
سبق اليه الوهم لان النجاة عن الشيء لا يلزم ان يكون بعد الدخول فيه اقول ومن
هنا تبين انه لا اباء في قوله اذ نجانا الله منها عن حمل عاد على معنى صار كما سبق
الى بعض الاوهام واما التمسك بما قيل ان صار لا يتعدى بفي فليس بشيء لان التعدية
خاصية اللفظ فالاختلاف لا ينافي الاتحاد قال الرضي ولا يتوهم ان في التعدية
بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا
قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرفت لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما
علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد
المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر ثم قوله فما بال الكفر لم يصب محزه
لان صغيرة فيها نوع نفرة اشد امتناعا في حق الانبياء من سبق الكفر لان
في الاول حالة على خسة النفس بخلاف الثاني ولذلك اتفق الكل على امتناع
الاول دون الثاني قال صاحب الكشاف في آخر سورة التحريم فان قلت ما كان
خيانتهما يعني خيانة امراة نوح وامراة لوط عليهما السلام قلت نفاقهما
ابطانهما الكفر وتظاهرهما على الرسولين فامراة نوح عليه السلام قالت لقومه
انه لمجنون وامراة لوط دلت على ضيفانه ولا يجوز ان يراد بالخيانة الفجور
لانه سمج في الطباع نقيصة عند كل احد بخلاف الكفر فان الكفار لا يستقبحونه
بل يستحسنونه ويسمونه حقا انتهى وهذا صريح في ان الكفر ادون من نقيصة فيها
نفرة الطباع نظرا الى منصب النبوة ومقام الدعوة وان كان الكفر في حد نفسه
اشد النقايص واغلظها فافهم وفي شرح الفاضل الشريف للمفتاح فمن
انواعه ان يغلب الاكثر من جنس على اقل فينسب الى الجميع ما هو منسوب الى الاكثر كما
في قصة شعيب عليه السلام اذ غلب اتباعه عليه في نسبة العود كما غلب هو عليهم
في الخطاب فقوله او لتعودن تغليبان اقول فيه بحث وهو ان التغليب في الخطاب
انما يلزم ان لو لم يكن ذلك الخطاب في محض من اتباعه معا بلا تغليب ولا دلالة
في سياق الآية الكريمة على تعيين الحال ولذلك لم يلتفت صاحب الكشاف
وغيره الى التغليب في الخطاب والله اعلم بالصواب ومنها قوله تعالى وكانت
من القانتين اي كانت مريم من المطيعين ولما كان موجب القياس القانتات
لان صيغة الجمع بالواو والنون انما هي للذكور خاصة بحكم الوضع فاطلاقها

على الاناث تغليب للذكور على الانثى ونكتة الاشعار بان طاعتها لم تقصر عن طاعة
الرجال الكاملين حتى عدت من جملتهم وادخلت في التعبير عن الذكور فالتغليب
المذكور حكم تلك النكتة لا العكس كما توهمه عبارة السكاكي حيث قال عدت
الانثى من الذكور بحكم التغليب وقد تداركه الشارح الفاضل حيث وجهها بقوله
اى جعلت بمنزلتهم في التعبير عنها بلفظ يختص به الذكور وضعا فان قلت ما
تقول في قول من قال ان من ابتدائية وكانت مريم من اعقاب هرون عليه السلام
فلا تغليب في الاية لان مبناه على ان تكون تبعيضية قلت لا ارى له وجها لان فيه
تنزيلا للكلام عن درجة بتضييع تلك النكتة اللطيفة بل نقول فيه تفويت
لوجه مطابقة الكلام لمقتضى المقام فان المقام مقام توصيفها بجهات الفضل
والمزية والكون من اعقاب نبي من الانبياء عليهم السلام مما يستوى فيه
الاقدام كما لا يخفى على ذوى الافهام ثم قال السكاكي وقال الله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس عد ابليس من الملائكة بحكم التغليب
عد الانثى من الذكور وهذا على وفق ما ذكره الزمخشري من ان الاستثناء متصل
لانه كان جنيا واحدا بين اظهر الالوف من الملائكة مغمورا بهم فغلبوا عليه في
قوله فسجدوا ثم استثنى منهم استثناء واحد منهم واقول لا حاجة الى التغليب
في تصحيح اتصال الاستثناء فان مبناه على عموم الامر بالسجدة لابليس وذلك
لا يلزم ان يكون بتعميم عبارة الملائكة له فان للتعميم المذكور طريقا آخر وهو
الدلالة وذلك ان الاكابر اذا كانوا مامورين بالتذلل لاحد فكون الاصاغر
مامورين به بالطريق الاولى فالامر بالسجود وان كان بعبارته مخصوصة بالملائكة
لكنه بدلالته عام لابليس ايضا وبهذا التفصيل تبين ما في التعليل الذى وقع
في كلام الفاضل الشريف حيث قال في شرح المفتاح فان ابليس داخل فيما يدل
بلفظ الملائكة ولذلك تناوله الامر بالسجود وكان استثناؤه من قوله فسجدوا
متصلا من المقصود فافهم ولا تكن من القاصرين ثم قال السكاكي ومن هذا
الباب قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون بتاء الخطاب غلبت جانب انتم على جانب
قوم اقول قد نبهت فيما سبق على انه ليس من هذا الباب ثم قال وكذا وما
ربك بغافل عما تعملون فيمن قرأ بتاء الخطاب اى انت يا محمد وجميع المكلفين
وغيرهم اقول انما قال فيمن قرأ بتاء الخطاب اذ لا استشهاد فيمن قرأ بالياء

لصحة الاخبار عن الغايبين بيعلمون من غير ارتكاب تغليب في من وهم ان القيد
المذكور لانه على قراءة الغيبة لا يحمل على تغليب غيره عليه عليه السلام اذ لم يعهد
في كلامهم تغليب الغايب وان كان اكثر على المخاطب ولا تغليب احدهما على المتكلم
فقد وهم حيث زعم انه لولا عدم العهد بتغليب الغايب على المتكلم لكان الكلام
المذكور مظنة التغليب وقد عرفت انه ليس كذلك لصحة الكلام بدون التغليب
ثم اقول زعم الزمخشري ان قولنا انا وانت فعلنا تغليب المتكلم على المخاطب
على ما صرح به فيما نقلناه فيما سبق من كلامه ويرد عليه ان الضمير في فعلنا
موضوع للمتكلم مع الغير وقد استعمل في معناه الحقيقي فلا تغليب والجواب عنه
بما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف وهو ان ذلك اذا لم يعبر عن غيره
بطريق الخطاب والغيبة اما اذا عبر عنه باحدهما فحقه ان يجرى على تلك الطريقة
لا ان يجعل تابعا للمتكلم لا يشفي لانه لا يحقق معنى التغليب نعم يثبت العدول
عن مقتضى الظاهر ولا يلزم التغليب بل هو اقرب الى الالتفات من التغليب
كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد والله ولي الرشاد ثم قال السكاكي وكذلك
يذرؤكم في قوله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجا يذرؤكم فيه خطابا شاملا للعقلاء
والانعام مغلبا فيه المخاطبون على الغيب والعقلاء على ما لا يعقل يعني اقتضى المقام
شمول الخطاب في يذرؤكم للعقلاء والانعام وذلك بجمع التغليب في لفظ كم فانه في
مجئ الكاف دون الهاء تغليب المخاطب على الغيب وفي مجئ الميم دون النون تغليب
العقلاء على ما لا يعقل اقول لقائل ان يمنع اقتضاء المقام شمول الخطاب فيه للفريقين
ويقول خص الخطاب بذوى العقول لعدم صلاحية الخطاب في غيرهم ثم ان تخصيص
الخطاب بهم لا يستلزم تخصيص الحكم المذكور بهم كما ان تخصيص الخطاب في قوله من
لكم وانفسكم لم يستلزم تخصيص الحكم المذكور فيه بهم والسكوت عن بيان الحكم
في الانعام لانفهامه بطريق الدلالة وهذا من قبيل الايجاز والاختصار بلا حاجة
الى التغليب كما لا يخفى على ذوى الاعتبار ثم قال ومنه قولهم ابوان للاب والام
وقمران للشمس والقمر وخافقان للمغرب والمشرق قال ابن ربه والخافق هو
المغرب من خفق النجم اذا غاب في قبيل المشرق لانه يخفق منه الكواكب اى يلمع اقول
فيه التغليب غير ظاهر بل الظاهر من كلام الجوهري حيث قال في الخافقان افقا
المشرق والمغرب قال ابن السكيت لان الليل والنهار يخفقان فيه خلافه قال

قال الزمخشري في تفسير سورة الحجرات بعد بيان اختصاص [illegible]

الترمذي

اعلم ان التغليب قد يكون لقوة ما يغلب في فضله كما في ابوان وقد يكون لجود
كونه مذكرا كما في قمران وقد يكون لقلة حروفه بالنسبة الى المغلب عليه كما في عمران
وقد يكون لكثرته كما تلي فيما تقدم من الايات المذكورة يعني في قصة شعيب عم
وقصة امراة لوط عليه السلام وقصة مريم وقصة آدم عليه السلام وقال الازهري ى
والعمران ابو بكر وعمر رض فغلب عمر لانه اخف الاسمين وقيل المراد عمر بن الخطاب
وعمر بن عبد العزيز وقيل سنة العمرين قبل خلافة عمر بن عبد العزيز يعني ما جاء
في الحديث انهم قالوا لعثمان رض يوم الدار نسئلك سنة العمرين ثم قال الازهري
قال ابو عبيد فان قيل كيف بدا بعمر رض قبل ابي بكر وهو قبله وهو افضل قلنا
العرب يفعل ذلك ويوخرون الخير الافضل يقولون ربيعة ومضر وسليم وعامر
ولم يكن قليلا ولا كثيرا وعن قتادة انه سئل عن عتق امهات الاولاد فقال
اعتق العمران فمن بينهما من الخلفاء امهات الاولاد في قوله قتادة العمران
عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز يعني انه لم يكن بين ابي بكر وعمر خليفة اقول
قد عرفت فيما سبق ان التغليب من قبيل المجاز والتجوز في نحو العمرين بحسب الصيغة
لا بحسب المادة فان صيغة التثنية موضوعة بالوضع النوعي للفردين من جنس
مادته فاطلاقه على فردين احدهما من جنس مادته والآخر لا من جنس مادته
يكون مجازا بطريق التغليب ما هو من جنس مادته على غيره ولا تجوز في مفرده كما
توهمه الفاضل الشريف حيث قال في شرح المفتاح تبعا للرضي ومنها تغليب احد
المتناسبين على الآخر بان يطلق اسمه على الآخر ويثنى بهذا الاعتبار قصدا اليهما
ثم المعتبر هو الاسم الاخف الا ان يكون الاثقل مذكرا كالعمرين ثم انه لم يعتبر
في عبارة الاثقل فان احد الاسمين اذا كان اخف يكون الآخر خفيفا لا ثقيلا
فاين الاثقل فكان حقه ان يقول الا ان يكون الآخر مذكرا ثم قال فان قلت
مجرد اطلاق الاسم على الآخر لا يكفي في التثنية كما في المشترك بل لا بد من الاشتراك
في معنى ليصيرا من جنس واحد قلت هو مختلف فيه فقد جوز بعضهم ان يقال
قرآن لطهر وحيض وعينان لجارية وباصرة اقول لا يخفى ما في هذا الجواب
على ذوي الالباب فان المسئلة المختلف فيها لا تصلح مبنى لامر متفق عليه ثم قال
وايضا جاز ان يجعل الآخر مسمى باسمه ادعاء ثم باول الاسم بمعنى المسمى به
فيحصل مفهوم يتناولهما فيثنى باعتباره كما قيل في العلم فيكون الابوين المسمين

بالاب ولا يخفى ما فيه ايضا من التعسف وقد رده بعضهم على ما اعترف
به نفسه في الحاشية بقوله والاولى ان يقال الاعلام
لكثرة استعمالها وكون الخفة مطلوبة فيها
يكفي في تثنيتها وجمعها مجرد الاشتراك
في الاسم بخلاف اسماء
الاجناس

عم

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/20
Tasnif No : 492-7-5

الحمد لله المنزه عن مشاكلة الغير وبين الخير ولا شبه للشر اليه والسلام
على فخر الانام محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الكرام وصحبه العظام
فهذه رسالة رتبناها في تحقيق المشاكلة وتفصيل ما يتعلق بها من
القيل والقال وتحصيل المقال برفع الشبهة ورفع الحجاب عن مواضع الاشتباه ب
والاشكال فنقول وبالله التوفيق قال العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى
ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة ويجوز ان يقع هذه العبارة في كلام
الكفرة فقالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاءت
على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السوال وهو فن من كلامهم بديع
وطرز عجيب منه قول ابي تمام من مبلغ افناء يعرب كلها اني بنيت الجار
قبل المنزل وشهد رجل عند شريح فقال انك لسبط الشهادة فقال الرجل
انها لم تجعد عني فقال لله بلادك وقبل شهادته فالذي سوغ بناء الجار وتجعيد
الشهادة هو مراعاة المشاكلة ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار وسبوطة
الشهادة لامتنع تجعيدها انتهى ولله دره التنزيل واحاطته بفنون البلاغة
وشعبها لا تكاد تستغرب منها فتا الا عثرت عليه فيه على اقوم مناهجه واسد
مدارجه الى هنا كلامه قال الفاضل التفتازاني قوله ويجوز ان يقع يعني ان
المشاكلة فن غير الاستعارة لكنه ظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز ليس ظاهرا
ولذا قال هو فن بديع وطرز عجيب وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا
اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز على ما قال فالذي سوغ الى قوله
لامتنع تجعيدها ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعارة
بان شبه انقباض الشهادة عن الحفظ بتجعيد الشعر لكن الكلام في مطلق المشاكلة
سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا وقال صاحب الكشف اراد شريح انه يرسل
الشهادة ارسالا من غير تأويل وروية كالشعر السبط المترسل فاجاب بانها

لم تنقبض عني بل انا واثق من نفسي بحفظ ما شهدت فاستر سالي لقوة تحقيقي
اياها واستحضاري اوائلها واواخرها فشبه انقباض الشهادة عن الحفظ وتأبيها
على القوة الذاكرة بتجعيد الشعر واستعمل التجعيد في مقابلة السبوطة ولولا
تقديم السبوطة اولا فانها استعارة لا محالة لم يحسن ان يقال لم تجعد لعدم ظهور
قبل المقابلة وهذه من المشاكلة المحضة الا ان فيها شائبة الاستعارة بخلاف
نحو قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا والافناء الاخلاط يقال هو من افناء
الناس اذا لم يعلم ممن هو ومراد ابي تمام في البيت وهو يمدح ابي الوليد
بن القاضي احمد بن ابي داود والتعميم لانه اذا بلغ الافناء فللمعارف اولى
اولى اي اخترت او لا جارا لا يفضل جوانه ولا ينقص جوانه ثم بنيت الدار
حول حريمه لاستمطر من حريم كرمه ضيعته وفي الكلام تلميح الى قوله عليه السلام
الجار ثم الدار وقول شريح لله بلادك تعجب من بلاده وانه خرج منها فاضل
مثله وهذه عادتهم فيما يعظمونه ان ينسبوه اليه تعالى اي لله لا لغيره وهو ابلغ
من ان يقال لله انت لانه من باب الكناية وكذا قولهم لله درك ولله ابوك
ولهذا اكثر ما لم يكثر الاصل قوله قلت اطبخوا لي الى اخر البيت مصراعه الاول
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه اقترح من اقترحت عليه شيئا اذا سألته اياه ٥
وطلبته على سبيل التكليف والتحكم وفي المصادر الاقتراح چيزى بحكم از كسى
درخواستن ويعدى بعلى وچيزى در وقت خويش بگفتن لا من اقترح
الشيء ابتدعه ومنه اقتراح الكلام لارتجاله كما سبق الى بعض الاوهام لانه
لا يناسب المقام وايضا الاقتراح بهذا المعنى لا يتعدى بعلى والمراد ان
المضيفين قالوا للضيف تلطفا وتكرما على ما يقتضيه جودهم الخلقي وكرمهم
الغريزي لسأول طعاما شهيا سوآل الزام وحكم علينا ولما كان مقصود
الشاعر بيان كمال لطفهم واحسانهم للاضياف لم يناسب حمل الاقتراح
على الارتجال والسوآل بلا تأمل ونجد مجزوم جوابا للامر من اجاد الشيء اذا
حسنه اطبخوا اي خيطوا اعتبر به عنه لوقوعه في صحبته تحقيقا وبما ذكرنا الفاضل
التفتازاني بقوله وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة
ذلك جهة التجوز والجواز تبين ان المراد من الصحبة في قولهم ان العلاقة
في المشاكلة هي الصحبة الحقيقية او التقديرية مصاحبة مدلول اللفظين لا مصا جهة اللفظين

ومرجعها الى مجاورتهما فى الخيال ولذلك اى ولدخول المشاكلة فى النوع المذكور
من المجاز لم يذكروها مستقلة بالعنوان المذكور فى البيان وبما قررناه
اتضح فساد ما قيل والحق ان عدها اى عد الصحبة المذكورة علاقة باعتبار
انها دليل المجاورة فى الخيال فهى العلاقة فى الحقيقة والا فالمصاحبة فى الذكر
بعد الاستعمال والعلاقة تصحح الاستعمال فتكون قبله على ان منشأ الغفول
عن تعميم الصحبة للتقديرية فان المتاخر عن الذكر انما هو الصحبة الحقيقية واما
الصحبة التقديرية فمتقدمة عليه قال صاحب المفتاح ومنه اى من القسم
الذى يرجع الى المعنى المشاكلة وهى ان يذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه
فى صحبته كقوله اقترحوا شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا وقوله
عز وجل صبغة الله وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم وقوله تعالى ومكروا ومكر الله
وقوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان
وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولا يخفى عليك بعد ما وقفت على ان المشاكلة
قد تكون بذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبة مقابله ما فى تعريفه للمشاكلة
من القصور وتمامه بزيادة قوله او صحبة ما يقابله حتى ينتظم قوله انها
لم تجعد عنى وقول الامام الشافعى رحمه من طال لحيته تكوسج عقله وقوله
عليه السلام فقد صدق الله وكذب بطن اخيك قال العلامة الزمخشرى
فى تفسير سورة النحل وعن النبى صلى الله عليه وسلم ان رجلا جاء اليه فقال ان اخى
يشتكى بطنه فقال اسقه العسل فذهب ثم رجع فقال سقيته فما نفع فقال اذهب
واسقه عسلا فقد صدق الله وكذب بطن اخيك فسقاه فشفاه الله تعالى فبرأ
كانما انشط من عقال وفى الكشف قوله صدق الله وكذب بطن اخيك من باب
المشاكلة ولهذا حسن موقعه جدا قال فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى تعلم
ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك وكذا لا يطلق لفظ النفس عليه تعالى وان اريد به
الذات الا مشاكلة اقول هذا مردود بوقوع اطلاقه عليه تعالى بلا مشاكلة فى
قوله تعالى ويحذركم الله نفسه الآية وقوله عليه السلام لا احصى ثناء عليك انت كما
اثنيت على نفسك ثم ان قوله وان اريد به الذات محل نظر لانه ح يلزم ان لا يطلق
الذات ايضا الا بطريق المشاكلة ان كان المانع للاطلاق من جهة المعنى ولم
يقل به احد وان كان من جهة اللفظ فالمشاكلة لا يدفعه كما لا يخفى وقال

فى قوله تعالى بل يداه مبسوطتان مشاكلة مع قول اليهود يد الله مغلولة ومع
قوله غلت ايديهم كما ذكرت لكن التحقيق ان بسط اليدين كناية عن الجود التام
ولما لم يكن ههنا المعنى الحاصل كان مجازا متفرعا على الكناية كما عرف فلا مشاكلة
اقول ليت شعرى ما الفرق بين المجاز المرسل والكناية حتى كان وجود الاول
مصححا لتحقق المشاكلة فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمشاكلة محققة لم
يكن وجود الثانى مانعا لتحقق المشاكلة فى قوله تعالى بل يداه مبسوطتان
والحق ان الفرق بينهما تحكم وقال فان كان بين ذلك الشئ والغير علاقة مجوزة
للتجوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد
الحسن كما بين السيئة وجزائها وان لم يكن كما بين الطبخ والخياطة
فلا بد ان يجعل الوقوع فى الصحبة علاقة مصححة للمجاز فى
الجملة والا فلا وجه للتعبير عنه اقول قوله فلا اشكال
محل اشكال اذ ح يكون ذكر ذلك الشئ بلفظ
غيره لتلك العلاقة المجازية لا لوقوعه
فى صحبته فلا يكون مشاكلة بل
مجازا مرسلا كما لا يخفى

تمت الرسالة

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt 1831
Yeni Kayıt 1495/21
Tasnif No. 297.4

الحمد لوليه والصلوة على نبيه قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف
على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف
اقول يعني يجوز له ان يقيم الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز
الاستخلاف للخطبة بلا تفويضها من السلطان لان اقامة الجمعة لا يكون
بدونها فجواز الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لجواز الاستخلاف للخطبة
وعبارة الخلاصة حيث قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشور الامام
ان يستخلف صريحة فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشورها انما هو الاذن بان
يستخلف خطيبا آخر مقامه ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله لانه على
شرف الفوات لتوقته فكان الاذن له اذنا بالاستخلاف دلالة يفصح عما بيناه
لان كونه على شرف الفوات كما يدل على كون الامر باقامة الجمعة اذنا بالاستخلاف
في الصلوة كذلك يدل على كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة وهذا
مع وضوحه قد خفي على من قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة
ابتداء بل بعد ما احدث الامام وهذا معنى ما قال في الهداية بخلاف المامور
باقامة الجمعة حيث يستخلف الخ فركب غلطا وارتكب شططا اما انه ركب
الغلط فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلا واما انه ارتكب شططا
فلحمل كلام صاحب الهداية على ما لا يحتمله ثم قال ووجهه ان الخطبة والامامة
بعدها من افعال السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد
لم يجز ولا يخفى ما فيه من الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا
باذنه الاذن الصريح فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره
من كونها من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع ايضا وان اراد
به ما يعم الاذن دلالة كما هو مقتضى التفريع المذكور فان ما قدمه انما يقتضي
ذلك فلا يتم التقريب لما عرفت من تحقق الاذن دلالة للاستخلاف في الخطبة

ثم

ثم قال والتحقيق الخ وطول ذيل المقال ولم يات بما يعين ما ادعاه او يعين
على ما ادعاه وبعد هذا كله تصلف وقال وهذا مما يجب حفظه والناس عنه
غافلون وان شئت تحقيق المقام بتلخيص الكلام على وجه يتضمن تخليصه من
الاوهام فلنرجع الى ما امليناه من الزوايد والفوايد حيث قلنا ومن شرايطها
الاذن لاقامتها او ما يقوم مقامه والاذن المعتبر ما يكون من السلطان او ما ينوب
منابه والقاضي من النواب في هذا الباب ثم الاذن قد يكون عبارة وقد يكون
دلالة انتهى المنقول عن الزوايد قوله الاذن لاقامتها هذا الشرط اذا لم يكن
الامام السلطان فالشرط في الحقيقة احد الامور اقامة السلطان بنفسه او الاذن
منه او ما يقوم مقامه قوله او ما يقوم مقامه وهو اجتماع الناس على رجل يصلي
بهم عند فقد السلطان او تعذر الوصول اليه قال الامام السرخسي في المبسوط
لم يذكر انه لو مات من يصلي الجمعة بالناس فاجتمعوا على رجل فصلى بهم هل يجزيهم
ذلك والصحيح انه يجزيهم فقد ذكر ابن رستم عن محمد هو انه لو مات عامل
افريقية فاجتمع الناس على رجل فصلى بهم الجمعة اجزاهم لان عثمان رضي الله
عنه لما حصر اجتمع الناس على علي رضي الله عنه فصلى بهم الجمعة ولان الخليفة
انما يامر بذلك نظرا منه لهم فاذا نظروا لانفسهم واتفقوا عليه كان ذلك بمنزلة
امر الخليفة اياه قوله او ما ينوب منابه كصاحب الشرط قال الامام المطرزي
في المغرب صاحب الشرط في باب الجمعة يراد به امير البلدة كامير بخارا وقيل
هذا على عاداتهم لان امور الدين والدنيا كانت ح الى صاحب الشرط فاما الآن
فلا قوله والقاضي من النواب في هذا الباب يعني يصح اقامة الجمعة والاستخلاف
فيها باذن القاضي لانه من جملة النواب الذين اعتبر اذنهم في باب الجمعة وجه
ذلك على ما ذكره الامام السرخسي في المبسوط ان اقامة الجمعة من امور العامة
وقد فوض الى القاضي ما هو من امور العامة فنزل منزلة الامام في الاقامة
والاستخلاف قوله وقد يكون دلالة كالاذن الثابت للامام بان يستخلف
غيره في اقامة الجمعة عند حدث يمنعه عنها في ضمن تعيينه الامامة قالوا ان الجمعة
موقتة يفوت بتاخيرها عند العذر اذا لم يستخلف فالامر باقامتها مع علم الوالي
انه قد يعرض ما يمنعه من الاقامة يكون اذنا بالاستخلاف دلالة انتهى ما نقلناه
من الفوايد واذ قد عرفت ان الاستخلاف الامام انما يجوز اذا كان معذورا

بعذر يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها واما اذا لم يكن معذورا اصلا او كان
معذورا لكن يمكن ازالة عذره واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز
الاستخلاف بناء على ان الاصل عدم الاستخلاف وجوازه بالاذن عبارة او
دلالة وهو مفقود في الصورتين فقد وقعت على فسادما فعله الائمة في زماننا
حيث يحضرون الجامع بلا عذر ويستخلفون الغير في اقامة الجمعة بقي ههنا
دقيقة اخرى وهي ان اقامة الجمعة عبارة عن امرين الخطبة والصلوة والموقوف
على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن ويدل عليه المسئلة
القائلة لو ان الامام اذا سبقه الحدث بعد فراغه عن الخطبة فامر رجلا
باقامة الجمعة ان كان المامور ممن قد شهد الخطبة جاز ووجه الدلالة
ظاهر لان الاذن لم يوجد في الصلوة المذكورة لا صريحا وذلك واضح
ولا دلالة لعدم خوف الفوات فان الامام قادر على ازالة
الحدث واقامة الصلوة قبل خروج الوقت ومن
ههنا اتضح ان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة
الاستخلاف للخطبة لا الاستخلاف للصلوة
كما توهمه القايل السابق رر
ذكره تمت الرسالة

Murat Molla İl... Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/22
Tasnif No. : 297.3

الجمهور على ان صحايف الاعمال توزن بميزان له لسان وكفتان ينظر اليه الخلايق اظهارا للمعدلة وقطعا للمعذرة وقال الضحاك والاعمش الوزن والميزان بمعنى العدل في القضاء وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه وان لم يكن هناك وزن وقال الزجاج هذا شايع من جهة اللسان والاولى ان يتبع ما جاء في الاسانيد الصحاح من ذكر الميزان ولقد احسن القشيري حيث قال لو حمل الميزان على هذا فليحمل الصراط على الدين الحق والجنة والنار على ما يرد على الارواح دون الاجساد والشياطين والجن على الاخلاق المذمومة والملائكة على القوى المحمودة قال القرطبي في تفسير سورة الاعراف وقد اجمعت الامة في الصدر الاول على الاخذ بهذه الظواهر من غير تاويل واذا اجمعوا على منع التاويل وجب الاخذ بالظاهر وصارت هذه الظواهر نصوصا وقال حذيفة رضي صاحب الموازين جبرايل عليه السلام يقول الله تع يا جبرايل زن بينهم فرد من بعضهم على بعض قال وليس ثمه ذهب ولا فضة فان كان للظالم حسنات اخذ من حسناته فيرد على المظلوم وان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات المظلوم فيحمل على الظالم فيرجع الرجل وعليه مثل الجبال وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول يوم القيمة لآدم عليه السلام ابرز الى جانب الكرسي عند الميزان وانظر الى ما يرد اليك من اعمال بنيك فمن رجح خيره على شره مثقال حبة فله الجنة ومن رجح شره على خيره مثقال حبة فله النار حتى تعلم اني لا اعذب الا الجاني اقول دل الحديث على ان الميزان فوق السموات السبع فالوزن بعد العبور على الصراط لانه على متن جهنم والسموات السبع طبقاتها تشهد بذلك اي بان الميزان وراء ذلك ما رواه الترمذي عن انس رضي وقال الحديث حسن وهو انه قال سالت رسول الله صلى الله

عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة قال انا فاعل ان شاء الله تعالى قلت فاين اطلبك قال فاطلبني على الصراط قلت فان لم القاك قال فاطلبني عند الحوض قلت فان لم القاك قال فاطلبني عند الميزان فاني لا اخطي هذه الثلثة مواطن فان قلت هلا يلزم من هذا عبور الكفار على الصراط قلت نعم فان الناس كلهم يعبرون على الصراط دل على ذلك ما روي عنه عليه السلام انه قيل له اذا طويت السموات وبدلت الارضون اين يكون الخلق يومئذ فقال انهم على جسر جهنم ونقل الآمدي في ابكار الافكار اجماع الامة السابقة قبل ظهور المخالفين على ان الصراط جسر على متن جهنم فان عبور الخلايق كلهم عليه واقول عبور الكفار على الصراط من جملة ما اعد لهم من العذاب في الدار الآخرة لانه يكون في حقهم على اشق وجه واتعبه فان قلت هلا يجوز ان يختار الامر الثاني قلت لا لان قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون اي يجحدون قد دل على ان الكفار اعمالهم ايضا توزن وان من خفت موازينهم هم الكفار فان قلت اليس قد دل قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا على ان الكافر لا يوزن قلت لا لانه في حق منكر الحشر من الكفار لا في حق الكافر مطلقا دل على ذلك سياق الآية المذكورة وهو قوله تعالى اولئك الذين كفروا بايات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم ولا بعد في اختصاص الحكم المذكور بهذا النوع من الكافر على انهم اولوا عدم اقامة الوزن له بالازدراء بهم وقالوا في تفسيره اي لا نجعل لهم خطرا وقدرا قال الآمدي اما الميزان فقد اثبته الاشاعرة والسلف واكثر المسلمين وانكره المعتزلة لكن منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه عقلا وان لم يقض بثبوته

وشرح
العقم
م

Murat Molla [illegible] Kütüphanesi
Eski Kayıt 1831
Yeni K. 1495/23
Tasnif 297.3

الحمد لله الذي علمنا وجوه المكاسب والمهنا وقايع الصنايع والصلوة
على محمد خاتم اصحاب الشرايع عليهم السلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام

فهذه رسالة معمولة في مدح السعي وذم البطالة قال الله تعالى وان ليس
للانسان الا ما سعى وقال صاحب التيسير في تفسير قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله اي طالبين المعاش الذي فيه قوامكم
وفضل الله رزق الله تفضل على عباده واباحه بالبيع والتجارات المشروعة
وعن سعيد بن جبير رضي الله عنه قال اذا انصرفت من الجمعة فاخرج من
المسجد فساوم بالشيء وان لم تشتره ونحن نقول لا خلاف في ان طلب الرزق
مشروع قال عليه السلام اطلبوا الرزق في خبايا الارض انما الكلام في
ان بعض الطلب هل يدخل تحت الفرض ام لا قال الامام الراغب في الذريعة
التكسب في الدنيا وان كان معدودا من المباحات من وجه فانها من الواجبات
من وجه وذلك انه اذا لم يمكن للانسان الاستقلال بالعبادة الا بازالة ضروريات
حيوته فازالتها واجبة لان كل ما لا يتم الواجب الا به فواجب كوجوبه فاذا لم
يكن له الى ازالة ضرورياته سبيل الا باخذ تعب من الناس فلا بد ان يعوضهم
تعباله والا كان ظالما فمن توسع في تناول عمل غيره في ماكله وملبسه ومسكنه
وغير ذلك فلا بد ان يعمل لهم عملا بقدر ما يتناوله منهم والا كان ظالما لهم
قصدوا افادته او لم يقصدوها ومن اخذ منهم المنافع ولم يعطهم نفعا فانه
لم ياتمر لله تعالى في قوله عز وجل تعاونوا على البر والتقوى ولم يدخل في عموم
قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولهذا ذم من يدعي
التصوف فيتعطل عن المكاسب ولا يكون له علم يؤخذ منه ولا عمل صالح في الدين
يقتدى به بل يجعل همته عادية بطنه وفرجه فانه ياخذ منافع الناس ويضيق
عليهم معاشهم ولا يرد اليهم نفعا فلا طائل في امثالهم الا ان يكدروا الماء

ويلقوا الاسعار انتهى وقال الجنيد قدس سره اذا رايت الفقير يطلب السماع فاعلم
ان فيه بقية من البطالة والله لا يحب الرجل البطال فان من تعطل وتبطل تحلل
انسلخ من الانسانية بل من الحيوانية وصار من جنس الموتى وذلك انه خص
الانسان بالقوى الثلث يسعى في فضيلتها فان فضيلة القوة الشهوانية تطالبه
بالمكاسب التي تنميه وفضيلة القوة الغضبية تطالبه بالمجاهدات التي تحميه وفضيلة
القوة الفكرية تطالبه بالعلوم التي تهديه فحقه ان يتامل قوته ويسير قدر ما
يطيقه فيسعى نحو ما يبلغه السعادة ويتحقق ان اضطرابه سبب وصوله من
الذل الى العز ومن الفقر الى الغنى ومن الضعة الى الرفعة ومن الخمول الى
النباهة قال بزرجمهر من تخلق بالكسل فليتسل عن سعادة الدارين وكان
النبي عليه السلام يتعوذ من الكسل ويقول رحم الله امرأ ارى من نفسه
تجلدا وكان ابو مسلم الخراساني في مبادي خروجه ينشد هذا البيت فلا اوخر
شغل اليوم عن كسل الى غد ان يوم العاجزين غد ومما ادركته ابصار
البصاير واسمعته السنة الاوايل الى اسماع الاواخر وحلته بطون الا فائدة
من نطق مهامه المحابر انه لم يكن في ملوك الامم ومقدميها من ملاء القلوب
لرعيته فرادى ووصلا وكشف عن وجه ولايته صدأ العطلة وجلا مثل اردشير
بابك الساساني الذي كان ممن يضرب به المثل ومن كلامه المنظوم على احسن
النظام المناسب لهذا المقام شهد الجهد احلى من عسل الكسل يعني ان الشهد
الحاصل بالجهد احلى من الكسل الشبيه بالعسل في ميل النفس اليه والتلذذ به
فالاول في المآل واضافته لملابسة السببية والثاني في الحال واضافته من
قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء ومما ينسج على هذا المنوال من احاسن
المقال قول من قال راحة في جراحة راحة واعلم ان البطالة تبطل الهيئات
الانسانية فان كل هيئة بل كل عضو ترك استعماله يبطل كالعين اذا غمضت
واليد اذا عطلت ولذلك وضعت الرياضات في كل شيء ولما جعل الله تعالى
للحيوان قوة التحرك لم يجعل له رزقه الا بسعي منه لئلا يتعطل فايدة ما جعل له
من قوة التحرك ولما جعل للانسان الفكرة ترك من كل نعمة انعمها عليه
يصلحه هو بفكرته لئلا يبطل فايدة الفكرة فيكون وجودها عبثا وتامل حال
مريم عليها السلام وقد جعل لها من الرطب ما كفاها مؤنة الطلب وفيه اعظم

معجزة فانه لم تخلها من ان امرها بهزها فقال تعالى وهزي اليك بجذع النخلة
تساقط عليك رطبا جنيا وقد اخذ بعضهم منه اشارة الى ان الرزق
من الله تعالى ولكنه مسبب تسبيبا عاديا بالطلب من العبد وبحكمة بهما
فقال الم تر ان الله تع قال لمريم ع م وهزي اليك الجذع تساقط الرطب
ولو شاء اجنى الجذع من غير هزة اليها ولكن كل شيء له سبب عن ابي
الاسود الدؤلي وليس الرزق عن طلب حثيث ولكن الق دلوك في الدلاء
تجي بملئها طورا وطورا تجي بحمأة وقليل ماء وقد ورد في الخبر عن خير
البشر انه قال ان الله تع يقول يا عبدي حرك يدك انزل عليك الرزق و
كون حركة العبد من الله تع لا ينافي طلبها كيف وهو مامور بها وحقيقة
الامر الطلب على ما حقق في موضعه ومن هنا اتضح وجه الاشكال في جواب
المسئلة التي نقله لو قال رجل الرزق من الله تع ولكن از بنده جنبش
خواهد هذا وتعليله الذي ذكره صاحب الخلاصة بقوله لان حركة العبد
ايضا من الله تعالى لا يقال انما قال هذا شرك لان القول باستعانة الله بالعبد
المفهوم من الكلام المرقوم تشريكه الله في الخلق لانا نقول قد عرفت فيما
سبق ان له محلا آخر لا خلل فيه اصلا والاصل في ماله وجوه احدها الى الصواب
ان لا يقدم على التخطئة فضلا عن التكفير ثم ان التعليل موجبه الخطاء لا
الشرك واياك ان تتوهم ان الامر الوارد في قوله تعالى فتوكلوا على الله بالتوكل
الذي مرجعه الى كلة الامر الى مالكه والتعويل على وكالته يستلزم النهي عن التوسل
بالكسب واسبابه لان التوكل اسقاط الاسباب عن حيز الاعتداد بها و
الاعتماد عليها والاستظهار بادخار الذخاير لا اسقاطها عن حيز الاعداد
على الوجه المعتاد وقد اشار النبي عليه السلام الى ان التوكل ليس التعطل
بل لا بد فيه من التوسل بنوع من السبب حيث قال لو توكلتم على الله حق
التوكل لرزقتم كما ترزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فان الطير
ترزق بالطلب والسعي فان قلت ما تقول في قول من قال الرزق مقسوم
فلا ترحل له والمقت مختوم فلا توجل به ومن قال رزق تو بر تو ز تو
عاشق تر است درو توكل كن ملرز از باد دوست كر تو نشتابي بيايد بر درت
در تو بشتابي دهد درد سرت ومن قال نفيسك يصيبك ومن قال

درنه آن غله كه بيهوده كشت رنجه مشو چون قلم آسوده كشت قلت
القول ما قالت حذام والكلام المنقول عن فحول الاعلام لا يعارض
الخبر المروي عن خير الانام اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل واذ قد فرغنا
عما شرعنا فيه فلنختم المقالة في هذه الرسالة بتفسير ما تقدم ذكره في مقام
الاستدلال من قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى على وجه يقتضيه الدراية
ويمضيه الرواية وتحرير ما ينحل به الاشكال ويضمحل القيل والقال
ولنقدم امام الكلام مقدمة لا بد من تقديمها على الشروع في تحقيق المقال
في هذا المقام وهو انه يجوز للمؤمن ان يجعل ثواب عمله لغيره صلوة كان
او صياما او حجا او صدقة او قراءة او غير ذلك عند ابي حنيفة رح واصحابه
واحمد بن حنبل ومن تابعهم من الائمة المجتهدين وقد روي في صحيحي البخاري
ومسلم ان النبي عليه السلام ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر
عن امته اي جعل ثوابه لهم وذكر عبد الحق صاحب الاحكام في العاقبة روى
ان النبي عليه السلام قال الميت في قبره كالغريق ينتظر دعوة تلحقه من ابنه
او اخيه او صديق له فاذا لحقته كان احب اليه من الدنيا وما فيها وروى
الدارقطني عن علي بن ابي طالب رض ان النبي عليه السلام قال من مر على المقابر
فقرأ قل هو الله احد احدى عشر مرات ثم وهب اجرها للاموات اعطي من الاجر
عدد الاموات وروى الحافظ في شرح السنة عن ابي هريرة رضي الله عنه
انه قال يموت الرجل ويدع ولدا فترفع له درجة فيقول يا رب ما هذا فيقول
يا رب ما هذا فيقول استغفار ولدك لك وقال الله تعالى ما كان للنبي والذين
آمنوا ان يستغفروا للمشركين ويفهم من هذا ان استغفارهم للمؤمنين مفيد
وقوله تع والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين
سبقونا بالايمان دل على ان هذا الدعاء ينفعهم وان النبي عليه السلام شفيع
مشفع يوم المحشر يشفع بشفاعته عصاة المؤمنين وان العلماء قد اجمعوا
على ان المسلم يؤجر على الامراض والاعراض حتى الشوكة يشاكها يرفع له
بها درجته ويحط بها عنه خطيئته واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون
معنى القول المذكور ما هو الظاهر منه المتبادر الى الفهم من انه لا ينفع الانسان
الا عمله كما لا يجزى الا عمله لانه منقوض من وجوه نبهت عليها آنفا بل المعنى

والله اعلم لا اجر لان الاجر عمله كما لا وزر الا وزر عمله على تقدير
المضاف او على طريقة المجاز وما يصل الى الانسان في الصورة المذكورة
فليس من قبيل الاجر على العمل فلا يرد النقض بها واما الذي ذكره
الامام البيضاوي في تفسيره بقوله اي كما لا يؤخذ بذنب
الغير لا يثاب بفعله وفي الاخبار ان الصدقة
والحج ينفعان الميت فلكون الناوي له كالنائب
عنه ففيه ما فيه تقليله من الضعف الظاهر
لا يندفع به الاشكال بحذافيره
كما لا يخفى لمن
الرسالة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1831
Yeni Kayıt : 1495/24
Tasnif No. : 892.7-1

في صاحب مثل داء البطن صحبته ... يود في كودادا الذيب للساعي
يثني علي جزاء الله صالحة ... ثناء هند على روح بن زنباع

اراد بها هند بنت نعمان بن بشير كانت تحت روح بن زنباع وهي تكرهه
فقالت وما هند الا مهرة عربية ... سليلة افراس تجللها بغل فان نتجت
مهرا كريما فبالحري ... وان يك اقراف فمن قبل الفحل فيه دلالة على ان الثناء
غير مخصوص بالذكر بالخير ويوافقه عبارة الحديث حيث قال مرت جنازة به
فاثني عليها خير فقال عليه السلام وجبت وجبت ثم مر عليه باخرى واثني
عليها شر فقال وجبت وجبت ومن وهم انه مخصوص بالخير فاكتفى
في تعريف الحمد بالثناء باللسان على الجميل فقد وهم

فشككت بالرمح الطويل ثيابه ... ليس الكريم على القنا بمحرم
فتركته جزر السباع ينشنه ... ما بين قلة رأسه والمعصم
ترك ضمن معنى صير فتعدى الى مفعولين ذكره صاحب الكشاف وقال الفاضل التفتازاني

وتبعه

وتبعه الفاضل الشريف ان البيت نص في التعدي الى المفعولين لان جزر السباع
معرفة لا يحتمل الحال ويرد عليه ان المعرفة قد يعامل معاملة النكرة كما في
قول الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني وهو غير مختص بالمعرف باللام فانها
الاضافة ايضا قد لا يقصد بها التعيين صرح به الفاضل المذكور في تفسير قوله
الا من سفه نفسه من سورة البقرة

يقولون سادات ذلون بارضنا ... فصار لهم مال وخيل سوابق
فقلت لهم شاخ الزمان وانما ... يفرزن في اخر الدست البيادق

والدست في قول صاحب المواقف فان صح لهم ذلك تم الدست التعبير
من دست الشطرنج لفظ تم الدست بازي تمام شد ومن وهم انه فارسي
معرب بمعنى اليد فقد وهم كيف ومعنى التعريب على ما ذكره صاحب الكشاف
في اخر سورة الدخان هو ان يجعل اللفظ العجمي عربيا بالتصرف فيه وتغييره
عن مناهجه واجرائه على اوجه الاعراب

اسد علي وفي الحروب نعامة ... فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلا برزت الى غزالة في الوغى ... بل كان قلبك في جناحي طائر

الفتخاء المسترخية الجناحين والنعام كلها موصوفة بذلك وهو من باب التصويب
ومن هذا الباب قوله عز وجل يطير بجناحيه اراد تصوير تلك الحالة الغريبة
الدالة على القدرة الباهرة وذلك لان طيران الطير في الجو ليس كدبيب الدابة
في الارض فانها جسم كثيف يمكن تصرف الاجسام الكثيفة عليها والهواء جسم
لطيف لا يمكن عادة تصرف الاجسام الكثيفة فيه الا بباهر القدرة الالهية
ولذلك قال عز وجل اولم يروا الى الطير مسخرات وهذا هو الوجه في التوصيف
المذكور واما ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه للتعميم وما ذهب اليه
صاحب المفتاح من انه لبيان ان القصد به الى الجنس وما ذهب اليه القاضي من
انه لدفع احتمال مجاز السرعة فيتجه عليها انه لا يكفي ان يقال ولا طائر
في التصحيح مع انه احسن واخصر وفي افادة ما ذكر من الامرين اظهر فتدبر

وقد كان ذو القرنين بنى مدينه   فاصبح ذا القرنان يهدم سورها
على انه لو حك فى صحن داره   بقرن له سيناء زعزع طورها

قاله ابن طباطبا لابى على بن رستم وقد هدم شيئا من سور اصفهان ليزيد فى داره
ويبنى قصرا ويهدم مصراذ اسم اشارة ولا يخفى لطف التعبير عن المشار اليه بالقرنان
لا بمعنى الصاحب كما توهمه صاحب الكشاف حيث قال فى ربيع الابرار لو قال فاصبح
وذا القرنين لكان اوقع وامتن ولعل الرواة حرفوه

قالوا علا نيل مصر فى زيادته   حتى لقد بلغ الاهرام حين طما
فقلت هذا عجيب فى بلادكم   ان ابن ستة عشر يبلغ الهرما

لا يخفى على ذوى الافهام ان انتظام الكلام واتضاح المرام موقوف على الجمع
بين المعنى الحقيقى والمجازى فى قوله ان ابن ستة عشر يبلغ الهرما اما المعنى الحقيقى
فظاهر واما المعنى المجازى فظهوره موقوف على معرفة حال مقياس النيل وما
فيه من الاعتبارات والاحتراز عن الجمع المذكور مخصوص بمقام البرهان لا يعم
مقام الخطابة فانه يجوز فيه بل يحسن كما لا يخفى على من له ذوق حسن

انحوى هذا العصر ما هى لفظة   جرت فى لسانى جرهم وثمود
اذا استعملت فى صورة الجحد اثبتت   وان اثبتت قامت مقام الجحود

اراد لفظة كاد وهذا على ما اشتهر فيما بينهم ان كاد اثباتها نفى ونفيها اثبات
فاذا قيل كاد يفعل فمعناه انه لم يفعله واذا قيل لم يكد يفعل فمعناه انه فعل
والصواب ان حكمها حكم ساير الافعال فى ان نفيها نفى واثباتها اثبات وبيانه
ان معناها المقاربة ولا شك ان معنى كاد يفعل قارب الفعل وان معنى ما كاد
يفعل ما قارب الفعل فخبرها منفى واما اذا كانت منفية فواضح لانه اذا انتفت
مقاربة الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل ودليله اذا اخرج يده لم يكد يراها
ولهذا كان ابلغ من ان يقال لم يرها لان من لم ير قد يقارب الرؤية واما اذا كانت
المقاربة مثبتة فلان الاخبار بقرب الشئ يقتضى عرفا عدم حصوله والا لكان
الاخبار بحصوله لا بمقاربة حصوله اذ لا يحسن فى العرف ان يقال لمن صلى قارب
الصلوة وان كان ما صلى حتى قارب الصلوة ولا فرق فيما ذكرنا بين كاد

ويكاد فان اورد على ذلك وما كادوا يفعلون مع انهم قد فعلوا اذ المراد بالفعل
الذبح وقد قال تع فذبحوها فالجواب انه اخبار عن حالهم فى اول الامر فانهم
كانوا اولا بعداء من ذبحها بدليل ما تلى علينا من تعنتهم وتكرر سؤالاتهم ودقق
صاحب الكشاف ههنا حيث قال وقوله تعالى وما كادوا يفعلون استثقال لاستقصا
واستبطاء لهم وانهم لتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها
وما كادت تنتهى سؤالاتهم وما كان ينقطع خبط اسهابهم فيها وتعمقهم وانما
قلنا انه دقق لانه اخرج القول المذكور عن حد الصريح الى حد الكناية عن
المعنى الذى ذكره فلم يحتج فى التوفيق الى ان يقال ان القولين المذكورين باعتبار
الوقتين ولدقة ذلك الاعتبار اشتبه الفرق بينه وبين الوجه الاول على
الامام البيضاوى حيث خلط بينهما ثم قال صاحب الكشاف وتبعه البيضاوى
وقيل وما كادوا يذبحونها لغلاء ثمنها وقيل لخوف الفضيحة فى ظهور القاتل
ونحن نقول اما خوف الفضيحة فيمكن ان نعلل به تثاقلهم وتبطئهم وتعللهم
بكثرة سؤالاتهم وتطويلهم المفرط واما غلاء ثمنها فلا يمكن ان نعلل به ما
ذكر به لان الغلاء حدث من تاخيرهم وكثرة مسائلتهم بدليل قوله عليه السلام
لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد عليهم الله تع
والاستقصاء سوء فلنعد الى ما كنا فيه ما اكثر استعمال مثل قوله وما كادوا
يفعلون فيمن انتفت عنه مقاربة الفعل ولا تم فعله بعد ذلك لوهم من توهم
ان هذا الفعل بعينه هو الدال على حصول الفعل وليس كذلك وانما فهم حصول الفعل
من دليل آخر كما فهم فى الآية من قوله تع فذبحوها وروى عن عنبسة انه قال قدم
ذو الرمة الكوفة فوقف ينشد الناس بالكناسة قصيدته الحائية فلما انتهى
الى هذا البيت اذا غير النأى المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح
ناداه ابن شبرمة يا ابا عتبان اراه قد برح قال فشنق بناقته وجعل يتاخرها
ويتفكر ثم قال اذا غير النأى المحبين لم اجد رسيس الهوى من حب مية يبرح
قال فلما انصرفت حدثت ابى قال اخطا ابن شبرمة حين انكر على ذى الرمة
ما انكر واخطا ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمة انما هذا كقول الله
ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها وانما هو لم يرها ولم يكد
قال الشيخ فى دلايل الاعجاز واعلم ان سبب الشبهة فى ذلك انه قد جرى فى العرف

وليس المراد نفى الفعل الذبح
والا نفعل وما كادوا
يذبحون اذ لا فائدة فى
الاطناب ان نفى الفعل وما
كادوا يفعلون الذبح
لهم بل مقدمات الذبح
حتى فالمعنى وما
كادوا يفعلون
من مقدمات الذبح
وهذا انسب بالقصد
وادخال النفى على كاد ومن
المبالغة اذ المراد نفى
فعل الذبح على ابلغ
وجه وآكده

ان يقال ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا
بعد الجهد وبعد ان كان بعيدا في الظن ان يفعل كقوله فذبحوها وما كادوا
يفعلون فلما كان مجيء النفي في كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمة انه
اذا قال لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح فقد زعم ان الهوى قد برح
ووقع لذي الرمة مثل هذا الظن وليس الامر كالذي ظنا، فان الذي يقتضيه
اللفظ اذا قيل لم يكد يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل لم يكن
من اصله ولا قارب ان يكون ولا ظن انه يكون وكيف بالشك في ذلك وقد
علمنا ان كاد موضوع لان يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع وعلى انه
قد شارف الوجود واذا كان كذلك كان محالا ان يوجب نفيه وجود الفعل
لانه يؤدي الى ان يوجب نفي مقاربة الفعل الوجود وجوده وان يكون قولك
ما قارب ان يفعل مقتضيا على البت انه قد فعل واذ قد ثبت ذلك فمن سبيلك
ان تنظر فمتى لم يكن المعنى على انه قد كانت هناك صورة تقتضي ان لا يكون الفعل
وحال يبعد معها ان يكون ثم تغير الامر كالذي تراه في قوله تعالى فذبحوها وما
كادوا يفعلون فليس الامر الا ان تلزم الظاهر وتجعل المعنى على انك تزعم
ان الفعل لم يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون فالمعنى اذا في بيت ذي الرمة
على ان الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه بحيث لا يتوهم
عليه البراح وان ذلك لا يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون كما تقول اذا
سلا المحبون وفتروا في محبتهم لم يقع لي وهم ولم يجر مني على بال انه يجوز
على ما يشبه السلوة وما يعد فترة فضلا عن ان يوجد ذلك مني واصير اليه
وينبغي ان تعلم انهم انما قالوا في التفسير لم يرها ولم يكد فبدوا فنفوا
الرؤية ثم عطفوا لم يكد عليه ليعلموك ان ليس سبيل لم يكد هنا سبيل ما كاد
في قوله تعالى وما كادوا يفعلون في انه نفي معقب على اثبات وليس المعنى على ان
رؤية كانت من بعد ان كادت لا تكون ولكن المعنى على ان رؤيتها لا تقارب
ان تكون فضلا عن ان تكون ولو كان لم يكد يوجب وجود الفعل لكان
هذا الكلام منهم محالا جاريا مجرى ان يقول لم يرها ورآها فاعرفه وههنا نكتة
وهي ان لم يكد في الآية والبيت واقع في جواب اذا والماضي اذا وقع
في جواب الشرط على هذا السبيل كان مستقبلا في المعنى فاذا قلت اذا خرجت

لم

لم اخرج كنت قد نفيت خروجا فيما يستقبل واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون
المعنى في البيت والآية على ان الفعل قد كان لانه يؤدي الى ان يجيء بلم افعل
ماضيا حقيقيا في جواب الشرط فتقول اذا خرجت لم اخرج امس وذلك محال الى
هنا كلامه وههنا كلام آخر ذكره الجوهري في الصحاح وهو ان كاد وضعت لمقار بة
الشيء فعل او لم يفعل فمجرده تنبئ عن نفي الفعل ومقرونه بالجحد ينبئ عن
وقوع الفعل ولو كان هذا الكلام صحيحا لكان لاعتراض ابن شبرمة وتسليم
ذي الرمة اياه وجه وانما قلنا لو صح لانه ينافي ما اتفقوا عليه من ان قوله تع
لم يكد يراها ابلغ من قوله لم يرها وعلى تقدير صحة ما ذكره من ان كاد
مقرونه بالجحد تنبئ عن وقوع الفعل يكون الامر على العكس
بل نقول على تقدير صحة ما ذكره مطلقا يلزم ان يكون
نظم القول المذكور على خلاف مقتضى البلاغة
وكفى ذلك على عدم صحته

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/25
Tasnif No. : 297.3

انهم خاطبوا الواحد خطاب الاثنين وعاملوا المثنى معاملة الجمع اما الاول
فقد صرح به صاحب الكشاف في تفسير سورة ق حيث قال ان العرب اكثر ما يرافق
الرجل منهم اثنين فكثر على السنتهم ان يقولوا خليلي وصاحبي وقفا واسعدا
حتى خاطبوا الواحد خطاب الاثنين عن الحجاج انه كان يقول يا حرسي اضربا
عنقه انتهى وهذا مما نقل عنه كثير من مهرة العربية منهم صاحب المفتاح
حيث قال في بيت بشار بكرا صاحبي قبل الهجير ان ذاك النجاح في التبكير
خاطب بكرا احرضا صاحبيه مع ان مقتضى كون الفصيح اعرابيته وحده
ان يكون الخطاب المذكور للواحد فخرجه بانه للاثنين عن المفعول عن الا شاع
المنقول ومنهم الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح التلخيص واما نحو
جاءني الرجلان كلاهما ففي كونه لدفع توهم عدم الشمول نظر لان المثنى

نقض في مدلوله لا يطلق على الواحد اصلا فلا يتوهم فيه عدم الشمول واما الثاني فقد ذكره صدر الافاضل في ضرام السقط حيث قال في شرح قول ابي العلا المعري لمن تأتي اذنيه اعطت قلبه خبرا عن السماء بما يلقى من الغير فان قلت لم يبرز الضمير في اعطت مع اسناده الى ضمير الاثنين قلت اما لانه قد نزل العضوين منزلة عضو واحد لان المقصود بهما منفعة واحدة وعليه قول امرئ القيس وعين لها حدرة بدرة شقت مآقيهما عن آخر الا ترى انه عنى بالعين العينين حتى صرف اليهما ضمير الاثنين وقول ابي الطيب وتكرمت ركباتها عن مبرك تقعان فيه وليس مسكا اذفرا لانه جعل لكل ركبتين كركبة واحدة حتى قال تقعان واما لانه قد عامل المثنى معاملة الجمع ومنه قول عنترة متى تلقني فردين ترجف روانف الييك وتستطارا وقول الآخر اقراب ابلق تبتغي الخيل رماحه الا ترى انه قد سمى الرانفتين والقربين روانف واقرابا ومثله في احتمال الوجهين قوله ولكان في العينين حب قرنفل او سنبلا كحلت به فانهلت وقول الفرزدق لو بخلت يداي بها وضنت هذا وقول ابي الطيب وعيناي في روض من الحسن ترتع مع تمكنه ان يقول وعيني دليل على انه يرتكب ذلك لا في مقام الضرورة الى هنا كلامه وهذا الآخر من نوعي الاتساع على ان اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع ثلثة كما هو مذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة ويشهد لهم اجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم قال صاحب المفتاح بعد كلام يتعلق بالجمع اورده في بحث تعريف المسند باللام ومبنى كلامي هذا على ان الاثنين ليسا بجمع فان عند العالم الواقف على تلك الصناعة نواحيها ولواحقها الاثنين جمعا غير مرتضى وقال الشارح الفاضل هذا تعريض لصاحب الكشاف حيث قال في اشياء معلومة ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد والاقرب ان يكون اعتذارا من جانبه بان ما ذكرته ليس بمرتضى عندي لانه نص في المفصل على وفق ما قاله صاحب المفتاح وقد اعتذر صاحب الكشف عما ذكره في الكشاف قائلا هو على ظاهره خلاف مذهبه المذكور في المفصل ومذهب الجمهور الا انه قد يذكر الوجه المرجوح في معرض الجواب قال في باب العين مع الباء عند ذكر حديث العقيلة فابصر يعني رسول الله عليه السلام معه ابنين له فقال ابنوك هؤلاء قال

ف

قال نعم ثم قال ابنوك سوآء دليل على ان الاثنين جماعة فالظاهر انه متردد في هذا الباب لان كلامه لا يخلو عن الاضطراب والله تعالى اعلم بالصواب.

ثم ان حكمه بالدلالة فيما نقل عنه عليه السلام على ان الاثنين جماعة ،،
ناش عن الغفول عن الاتساع المنقول اذ لا يبقى
اثر عن الدلالة المذكورة كما لا يخفى ،،
على ذوي العقول

اعتبار دلالة الحال قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وانطلق الملأ منهم ان امشوا ان بمعنى اي لان المنطلقين عن مجلس التقاول لا بد لهم من ان يتكلموا ويتفاوضوا فيما جرى لهم فكان انطلاقهم مضمنا معنى القول انتهى لم يرد بالتضمين الاصطلاحي قال الفاضل التفتازاني ان المفسرة لا تكون الا بعد فعل يتضمن معنى القول اعم من ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ نفسه كما في ناديت او دلالة الحال كما في انطلق الملأ وليس المراد التضمين الاصطلاحي

Murat Molla [illegible]
Eski Kayıt No: 1831
Yeni Kayıt No: 1495/26
Tasnif No: 297.3

الحمد لوليه والصلوة على نبيه فهذه رسالة في تحقيق القول بان
الشهداء احياء في الدنيا فنقول وبالله التوفيق قال الله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فان قلت
هل فيه دلالة على ان الشهداء احياء حقيقة قلت نعم فانه نفى عنهم الموت
اولا بطريق ابلغ حيث نهى عن ظن ذلك ثم اثبت كونهم احياء ثم اكده
باثبات ما به بقاء الحيوة وهو الرزق فاى دلالة اوضح من ذلك فان قلت
فما تقول في حق من انكر ذلك وقال هم احياء يوم القيمة وانما وصفوا به
في الحال لتحققه ودنوه قلت خليق بان تجر عن مطالعة الكتاب ولا يليق
بمخاطبة اولى الالباب ليت شعرى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوبهم اقفالها
فان تخصيص الحكم بالشهداء وتقييد الحيوة بانها عند ربهم ينادى على بطلان
ذلك القول ولكن لا حيوة لمن ينادى فان قلت فما وجه تقييد حيوتهم بانها
عند ربهم قلت وجهه التنبيه على ان حيوتهم ليست بظاهرة عندنا كحيوة
الملائكة قال الامام القرطبى في التذكرة ان الموت ليس بعدم محض بل هو
انتقال من حال الى حال ويدل على ذلك ان الشهداء بعد قتلهم وموتهم
احياء عند ربهم يرزقون فرحين مستبشرين وهذه صفة الاحياء في الدنيا
واذا كان هذا في الشهداء كان الانبياء احق واولى مع انه قد صح عن النبى صلى الله
عليه وسلم ان الارض لا تاكل اجساد الانبياء عليهم السلام وان النبى عليه السلام
قد اجتمع بالانبياء ليلة الاسراء في بيت المقدس وفي السماء وقد اخبرنا
عليه السلام بما يقتضى ان الله تعالى يرد عليه روحه حتى يرد السلام على كل من
يسلم عليه الى غير ذلك مما يحصل من جملته القطع بان موت الانبياء انما هو
راجع الى ان غيبوا عنا بحيث لا ندركهم وان كانوا موجودين احياء وذلك
كالحال في الملائكة فانهم موجودين احياء ولا يراهم احد منا الا من خصه الله

بكرامته

بكرامته من اوليائه الى هنا كلامه فان قلت ظن القاضى البيضاوى في تفسيره
ان الآية تدل على ان الانسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مدرك بذاته
لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتالمه والتذاذه قلت اما دلالة
الآية على ما ذكره فغير ظاهرة لانها انما نطقت بانهم احياء حقيقة واما ان
حيوتهم ليست بابدانهم فساكتة عنه كيف وقد نطقت الاخبار بان اثار الحيوة
باقية في ابدانهم منها ما روى نقلة الاخبار ان معاوية رض لما اجرى العين
الذى استنبطها بالمدينة في وسط البقرة وامر الناس بتحويل موتاهم وذلك
في ايام خلافته بعد احد بنحو من خمسين سنة فوجدوا على حالهم حتى ان الكل
راوا المسحاة اصابت قدم حمزة بن عبد المطلب رضى الله عنه فسال منه الدم
وان جابر بن عبد الله رضى الله عنه اخرج اباه عبد الله بن حرام رض كانما
دفن بالامس ومنها ما ذكره مالك عن عبد الرحمن بن ابى صعصعة انه بلغه ان
عمرو بن الجموح وعبد الله بن عمرو الانصاريين كانا قد حفر السيل قبرهما
وكان قبرهما مما يلى السيل وكانا في قبر واحد وهما ممن استشهد يوم احد فحفر
عنهما ليغيرا من مكانهما فوجدا لم يتغيرا كانهما ماتا بالامس وكان احدهما قد
جرح فوضع يده على جرحه فدفن وهو كذلك فاميطت يده من جرحه ثم ارسلت
فرجعت كما كانت وكان بين احد وبين يوم حفر عنهما ست واربعون سنة
وقال الامام القرطبى في التذكرة وهكذا حكم من تقدمنا من الامم ممن قتل
شهيدا في سبيل الله او قتل على الحق كانبيائهم وفي جامع الترمذى في قصة
اصحاب الاخدود ان الغلام الذى قتله الملك دفن ثم اخرج في زمن عمر
رضى الله عنه واصبعه على صدغه كما وضعها حين قتل ثم قال الامام القرطبى
وهذا منتهى في الشهداء من ان يحتاج فيها الى اكثار وروى كافة اهل المدينة
ان جدار قبر النبى صلى الله عليه وسلم لما انهدم ايام خلافة الوليد بن عبد
الملك بن مروان بدت لهم قدم فخافوا ان يكون قدم رسول الله صلى الله
عليه وسلم فجزع الناس حتى روى لهم سعيد بن المسيب رض ان جثث الانبياء
عليهم الصلوة والسلام لا تقيم في الارض اكثر من اربعين يوما ثم ترفع
وجاء سالم بن عبد الله بن عمر الخطاب رض فعرف انها قدم جده عمر رضى الله عنه
وكان رحمه الله مع قتل شهيدا واما القول بان الانسان غير الهيكل المحسوس

ففيه تفصيل قال الامام الرازى فى تفسير قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل
الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن
هذا الهيكل المخصوص لان اجزاءه ابدا فى النمو والذبول والزيادة والنقصان
والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو امر باق من
اول عمره الى آخره وغير الباقى غير الباقى فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا
وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك فى ان الذى يشير اليه
كل احد بقوله انا اى شئ هو والاقوال فيه كثيرة الآن اسدها تحصيلا وتلخيصا
انها اجزاء جسمانية سارية فى هذا الهيكل سريان النار فى الفحم والدهن
فى السمسم وماء الورد فى الورد ثم المحققون منهم قالوا ان الاجسام التى هى
باقية من اول العمر الى آخره اجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام
التى منها ائتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها
نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية فى هذا الهيكل
سريان النار فى الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحريكه
ثم ان هذا الهيكل ابدا فى الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء
باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام
القالبية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية
الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من زمرة السعداء والى
الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء قال الامام القرطبى فى
التذكرة بعدما ذكر الاحاديث الدالة على ان الروح جسم تامل يا اخى
وفقنى الله واياك هذا الحديث وما قبله من الاحاديث ترشدك الى ان
النفس والروح شئ واحد وانه جسم لطيف مشابك الاجسام المحسوسة يجذب
ويخرج وفى اكفانه يلف ويدرج وبه الى السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وهو
مما له اول وليس له آخر وهو بعينين ويدين وانه ذو ريح طيب وخبيث
وهذه صفة الاجسام لا صفة الاعراض وقد اختلف الناس فى الروح
اختلافا كثيرا اصح ما قيل فيه ما ذكرناه لك وهو مذهب اهل السنة ثم قال
وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ
انها اذا اخرجت من هذا ركبت فى شئ آخر حمار او كلب او غير ذلك هذا كلامه

فان قلت يفهم من تعبير الشئ بآخر فى قوله ركبت فى شئ آخر انه لا باس فى
القول بانها تدخل فى بدنها بعد ما خرجت منه وتتصرف فيه تصرفا لاجسام
فى ابدانهم يعنى قبل الحشر قلنا نعم ولا فساد فيه وقد شهد بذلك الاخبار
منها ما نقله الامام القرطبى فى التذكرة عن ابن عمر رض انه قال بينما انا اسير
بجنبات بدر اذ خرج رجل من الارض فى عنقه سلسلة يمسك طرفها اسود
فقال يا عبد الله اسقنى فقال ابن عمر رضى الله عنه لا ادرى
اعرف اسمى او كما تقول الرجل يا عبد الله
فقال لى الاسود لا تسقه فانه كافر
فاجتذبه فدخل الارض قال ابن عمر رض
فاتيت رسول الله عليه السلام
فاخبرته فقال او قد رايته
ذاك عدو الله ابو
جهل بن هشام
وهو عذابه

الى يوم النفخة انتهى كلامه
الى هنا كلام صاحب الرسالة

Murat Molla ... Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/27
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذى له الاسمآء الحسنى والصلوة على محمد ذى المقصد الاسنى
فهذه رسالة مرتبة فى بيان ان اسمآء الله تعالى توقيفية اى يتوقف
اطلاقها عليه تع على الاذن من الشارع فيه او قياسية لا يتوقف على الاذن
فيه بل اذا دل العقل على اتصافه تع بصفة وجودية او سلبية جاز ان
يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها وكذا الحال فى الافعال فذهب الاشعرى
ومن تابعه الى الاول وذهبت المعتزلة والكرامية الى الثانى واختار
القاضى ابو بكر منا التفصيل حيث قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى
جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه
فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه
غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر
بسابقة الجهل ولفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا
ينبغى ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى
الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه
على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب علم ماخوذ
من التجارب الى غير ذلك من الاسمآء التى فيها ايهام بما لا يصح فى حقه تعالى
وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف قالوا ليس الكلام فى اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما
النزاع فى الاسمآء الماخوذة من الصفات والافعال وقال ابن الحاجب فى بعض
اماليه اذا ثبت ان الواضع هو الله تع وثبت ان من لغة العرب لفظا يطلقونه
على البارى تعالى لم يحتج الى اذن من الشرع لثبوت ان الله تع هو الواضع وان
قلنا ان الواضع هو العرب واحدا وجماعة لم يكن لنا اطلاق اللفظ فى تلك
اللغة لجواز ان يطلقوا على البارى تع ما يمنع الشرع بعد وروده اطلاقه

والحق ما ذكرناه لا ما ذكروه على الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اطلاق اللفظ
على ذاته تع لا اطلاقه على مفهوم صادق عليه تع والفرق واضح وان خفى
على بعض الناظرين فى هذا المقام على ما ستقف عليه فاطلاق المخادع المفهوم
من قوله تعالى وهو خادعهم خارج عن المبحث لانه لم يطلق عليه تع بل اطلق
على مفهوم مجازى صادق عليه تع وكذا اطلاق الرفيق فى قوله عليه السلام ان
الله رفيق يحب الرفق والحديث بتمامه مذكور فى المشارق فانه لم يطلق
ايضا على ذاته تع بل اطلق على مفهوم وحمل ذلك المفهوم عليه تع ومن غفل
عن هذا الفرق قال فى شرح الحديث المذكور واختلف العلمآء فى جواز اطلاق
الرفيق على الله تعالى فذهب طايفة من الاشاعرة الى جوازه لان هذا الحديث
قد ورد فيه فكان اذنا من الشارع بذلك لان اطلاق الاسم عليه تع من
باب العمل وخبر الواحد يفيد العمل وذهب طايفة اخرى الى عدم الجواز
قايلة بان جوازه لا يثبت الا بالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع و
الاجماع على ذلك لم يثبت ولا دلالة فى الكتاب عليه والسنة الواردة من
الآحاد فان الاستدلال الطايفة الاولى بالحديث المذكور على محل الخلاف
مبنا على عدم الفرق بين الاطلاقين المذكورين ثم ان ما قاله الطايفة
من ان جوازه لا يثبت بالسنة الواردة من الآحاد منظور فيه على ما ستقف
عليه وقال الامام النسفى فى شرح الاسمآء الحسنى واختار الغزالى ان الاسمآء
موقوفة على الاجازة فاما الصفات فغير موقوفة عليها وفيه نظر لانه ان
اراد بالاسمآء الاسمآء الاعلام وبالصفات المشتقات من الصفات فلا صحة
له لما عرفت ان الاسمآء الاعلام خارجة عن محل الخلاف على ما قالوا وتوقف
الحكم فيها على التفصيل على ما قاله ابن الحاجب وان اراد بالاسمآء المشتقات
من الصفات والافعال وبالصفات ما حمل عليه تع لا بطريق الاطلاق
على ذاته تع بل بطريق الاطلاق على مفهوم صادق عليه كما فى قوله عليه السلام
ان الله رفيق فقد عرفت فساده ايضا وان اراد معنى آخر فلا بد من
بيانه حتى ننظر فى صحته وفساده وقال الفاضل الدوانى فى شرح العقايد
العضدية وذهب الامام الغزالى الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تع به
على طريق التوصيف دون التسمية لان اجرآء الصفة اخبار بثبوت مدلولها

فيجوز عند ثبوت المدلول الا مانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى
ولا دلالة له الا للاب والمالك وما يجري مجراهما وهو تع منزه عن التصرف
فيه وفيه نظر لما عرفت ان الاطلاق بهذا المعنى خارج عن محل الخلاف ثم
قال ويشكل بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في ساير اللغات مع شيوعها
من غير نكير الله‌م الا ان يقال ان لفظ خداي معناه خود آينده اي الموجود
لذاته وح يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصا نيفه
ويقال مثل ذلك في اسمائه بحسب ساير اللغات ان امكن فكانه نسي ما ذكره
في الشرح المذكور قبل هذا الكلام نقلا عن صاحب المواقف من انه ليس الكلام
في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات لان منشأ القول بالاشكال المذ كور
الغفول عن الكلام المذبور واما ما نقل عن الامام لمسطور في المطالب
العالية بهذه العبارة قولنا واجب الوجود لذاته يفيد انه يستحق الوجود
من ذاته المخصوصة ولذاته المخصوصة وقريب من هذا اللفظ قولنا بالفارسية
خداي واصل هذه اللفظة خود آي وهي مركبة من لفظتين احدهما خود ومعناه
ذات الشئ ونفسه والثاني قولنا آي ومعناه جاء فالمعنى انه بنفسه وذاته
جاء الى الوجود لا بغيره فصار قولنا خداي في معنى بنفسه وجد وذلك
هو اللفظ المطابق لقولنا واجب الوجود لذاته الى هنا كلامه وهذا يعني
القول بان خداي اصله خود آي وهم فاسد فان خداي في لغة الفرس بمعنى
الصاحب يشهد لذلك تتبع كلماتهم فانهم يقولون كشور خداي ويريدون
معنى صاحب كشور البيت الفارسي بود كاه توسر تهم بر زميني نه من جمله كشور
خدايان چيني ويقولون سيم خدا ويريدون معنى صاحب سيم البيت الفارسي
هم سيم خدا وهم قوى بنشت خلق سوى اوكشيد انگشت ومنه دولت
خداي ومعناه صاحب دولت البيت هر سر كجا يافت فذري تمام بدولت
خدائي برآورد نام ومنه كتخداي اصله كد خداي معناه صاحب منزل
فان كد في لغة الفرس بمعنى المحل ومنه ميكده وبتكده والهاء في آخرهما
للنقل الى الاسمية وبما قررنا تبين بطلان ما توهمه القاضي عضد الدين
من الترادف بين لفظة الله ولفظة خداي حيث قال في شرح المختصر لابن
الحاجب قالوا لو صح وقوع كل مرادف في مكان صاحبه لصح خداي اكبر

كما يصح الله اكبر لانه مرادفه واللازم منتف الجواب اولا بالتزام صحة خداي
اكبر ممن يعتمه للخلاف فيه ولا التزام الا بجمع عليه اذا لم يثبت بدليل و
ثانيا بالفرق بان المنع ثمة لاجل اختلاف اللغتين فلا يلزم المنع في المترادف في
من اللغة الواحدة انتهى ثم قال الفاضل الدواني واما اطلاق واجب الوجود
وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية
فمنشأ عدم الوقوف على الفرق بين الطريقين الذي بيناه فيما تقدم فانه
اذا قيل يا واجب الوجود يكون بطريق التسمية لا بطريق التوصيف فافهم
قال الفاضل الشريف في شرح المواقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من
التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر
في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من
الاستناد الى اذن الشرع وقال الآمدي في ابكار الافكار فكل ما ورد
الاذن من الشارع به جوزناه وما ورد المنع به منعناه وما لم يرد فيه
اطلاق ولا منع فقد قال بعض اصحابنا بالمنع منه وليس القول بالمنع مع عدم
ورود المنع منه اولى من القول بالجواز مع عدم ورود التجويز اذ المنع
والتجويز حكمان وليس اثبات احدهما مع عدم دليله اولى من الآخر بل الحق
في ذلك التوقف وهو ان لا نحكم بجواز ولا منع والمتبع في ذلك من الظواهر
الشرعية ما هو المتبع في ساير الاحكام وهو ان يكون ظاهرا في دلالته وفي
صحته ولا يشترط فيه القطع كما ذهب اليه بعض الاصحاب بكون التجويز والمنع
من الاحكام الشرعية وان التفرقة بين حكم وحكم في اشتراط القطع في احدهما
دون الآخر تحكم لا دليل عليه وفي المواقف وشرحه والذي ورد به التوقيف
في المشهور تسعة وتسعون اسما وقد ورد في الصحيحين ان الله تع تسعة
وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها فقد دخل الجنة وليس فيهما تعيين
تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في حديث الكتاب اي المواقف
وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى
والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم
واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج
الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن

اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد
والكافي وغيرها ولا يذهب عليك ان مانقله عن القرآن مبناه على عدم
الفرق بين الاطلاق الذي محل الخلاف والذي خارج عنه
ومما ورد به التوقيف في الخبر اسم الديان والمراد
من احصائها اما حفظها لانه انما تحصل
بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما
ضبطها حصرا وتعدادا وعلما
وايمانا وقياما
بحقوقها
تم

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/28
Tasnif No. : 297.2

الحمد لمن ذاته تع بكمال الغنى احق واولى وما سواه بنقصان الفقر
اليق واحرى والصلوة على من افتخر بوجوده الكامل اكمل الموجودات
وهو قد اتخذ لنفسه الفقر فخرا وبعد فانى سئلت فى مدة اقامتى بالقاهرة
الطاهرة عن الادناس عن ان الفقر مع كونه سواد الوجه فى الدارين
كيف كان مفخر المفخر الناس فقلت فى جوابه ان كون الفقر سواد الوجه جهة
مدح لا جهة ذم فلا ينبغى الافتخار به بل يسارع وتحقيق ذلك ان المراد
من الوجه ذات الممكن فان اطلاق الوجه على الذات شائع فى لسان العرب
كما يقال اكرم الله وجهك اى ذاتك ومن الفقر احتياجه فى وجوده وساير
الكمالات المتفرعة عليه الى الغير وكون ذلك الاحتياج سواد وجهه عبارة
عن لزومه لذاته فى الدارين اى فى الدار الدنيا والدار الآخرة بحيث لا ينفك
عنه كما لا ينفك السواد عن محله اصلا فانه من بين الالوان ممتاز بتلك
الخاصية ولذلك شبه الاحتياج المذكور به واذ تقرر هذا فنقول لولا ذلك
الفقر فى ذات الممكن لما كان محتاجا الى الغير اذ ح يلزم ان يكون ممتنعا
بالذات لاستحالة التعدد فى الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يقبل الحاجة
الى الغير ولو لم يكن الممكن محتاجا الى الغير لما كان قابلا للاستفاضة من الغير
فقبوله الفيض اثر ذلك الفقر ودوام ذلك القبول بدوامه ومن هنا اتضح
ان كونه سواد الوجه فى الدارين جهة مدح له لا جهة ذم ثم ان قبول الممكن
الفيض من الغير انما يزداد بحسب شدة ذلك الفقر وازدياده وهو سيد
الانبياء وسند الاولياء صلى الله عليه وسلم فى غاية الكمال بدلالة انه
اكمل الموجودات الممكنة ولهذا افتخر بفقره الخاص فان قلت منشاء حاجة
الممكن الى الغير امكانه الذاتى والامكان الذاتى لا يقبل الشدة والضعف
قلت نعم ان الامكان الواحد الشخصى لا يقبل الشدة والضعف واما

واما الامكانات المتعددة للاشخاص المتفاوتة فلا بعد فى اختلافها شدة
وضعفا وتفاوت بعضها عن بعض بحسب ذلك الاختلاف كما لا بعد فى اختلاف
وجوداتها شدة وضعفا وتفاوت آثارها بحسب الاختلاف المذكور فان قلت
ايس الامكان عبارة عن عدم استغناء ذات الممكن واحدا من طرفى الوجود
والعدم وهذا معنى واحد فى الكل لا يختلف ولا يتفاوت قلت ذلك مفهوم
الامكان والاختلاف المذكور فى حقيقته ولم يثبت بعد انه ليس له حقيقة
وراء ذلك المفهوم كالوجود فان له مفهوما لا اختلاف فيه ولا تفاوت وهو
معنى الكون وله حقيقة وراء ذلك المفهوم والاختلاف فى آثار الوجود انما هو
بحسب الاختلاف فى تلك الحقيقة ولما انجر الكلام الى ذكر حاجة الممكن الى
الغير ومنشاء تلك الحاجة كان مساغا لان نشرع فى بيان ان الحاجة المذكورة
فيم وبم فان تحقيقهما كما ينبغى وتحقيق الفرق بينهما مما خلت عنه دفاتر القوم
كما لا يخفى على من تتبعها وانصف وبالتجنب عن التعسف اتصف فنقول
وبالله التوفيق اعلم ان مذهب جمهور المتكلمين على ما صرح به الفاضل الطوسى
فى شرحه للاشارات هو ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله من جهة حدوثه اى خروجه
من العدم الى الوجود فقط فاذا حدث فقد استغنى عن الفاعل وقال الشيخ
فى الاشارات وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه
لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشا ان
يقول لو جاز على البارى تع العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقال الامام الرازى
فى شرحه وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا
يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل
لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى
بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبته فهو لاه
وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل
فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذا هم غير قايلين بزوال الحاجة بعد الحدوث
واما من عداهم فهو القايلون بذلك واذا تحققت هذا فقد وقفت
على ما فى قول الفاضل الشريف وانما ذهبوا الى عدم بقاء الاعراض لانهم
قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزم استغناء العالم

حال بقائه عن الصانع بحيث لو طار عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لاخر
عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو
متجددا محتاجا الى المؤثر وانما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك
المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا من الخلل حيث كان
مبنى تعليله بقوله لانهم قالوا بان السبب الخ على عدم الفرق بين ما فيه الحاجة
الذي كلامنا فيه وما به الحاجة الذي يأتي بيانه بعد هذا وقد عرفت ان
ما الزمهم انما لزمهم لقولهم بان ما فيه الحاجة هو الحدوث ثم ان ذهابهم
الى عدم بقاء الاعراض لدليل ساقهم اليه وقد ذكر ذلك الدليل في موضع
لا لدفع الشناعة المذكورة غايته انهم تمسكوا في دفع تلك الشناعة
بذلك الاصل وهذا لا يدل على ان قولهم به لدفع تلك الشناعة كما لا يخفى
بقي ههنا موضع بحث وهو انه ان اريد باشتراط الجوهر في بقائه بالاعراض
الاشتراط العادي كما هو الظاهر من مذهب الاشاعرة ومن تبعهم فلا يجدي
نفعا في دفع المحذور المذكور لان الاشتراط العادي لا يستلزم الاحتياج
في نفس الامر فلا يلزم توقف بقاء الجوهر على وجود العرض حتى يتمشى ما ذكر
وان اريد به الاشتراط الحقيقي كما هو الظاهر بحسب اقتضاء المقام يكون
مخالفا لما نقله من الاشاعرة فيما تقدم على المبحث المذكور من انهم لا يقولون
بالعلاقة النفس امرية بين الممكنات بحيث يتوقف احدهما على الآخر ولا يوجد
بدونه لا بحسب جري العادة فقط بل بحسب نفس الامر ايضا حيث قال لا علية
ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار بلا لزوم
والحق ان من انكر العلاقة الحقيقية والتوقف النفس امري بين الاشياء
ثم قال ان علة الحاجة الى الفاعل هي الحدوث يلزمه القول باستغناء
العالم بعد وجوده وخروجه عن العدم عن الصانع ولا محيص له عن
ذلك المحذور والمذكور في دفعه تمويه وتلبيس لا يجدي نفعا في مقابلة الحق
الصريح فالرجوع الى الحق اولى من التمادي في الباطل والحق في هذه
المسئلة ما ذهب اليه المحققون من الفلاسفة وغيرهم وهو على ما ذكر
في الاشارات وشروحها ان المتعلق بالفاعل هو الوجود وان احتياج المصنوع ع
الى صانعه انما هو من جهة وجود ليس بواجب لذاته لا من جهة وجود

مسبوق بالعدم حتى لو جاز ان لا يكون مسبوقا بالعدم لجب وجوده بغيره
لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق من جهة انه وجود ليس بواجب
لذاته وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ان العقل لو جوز وجوب
الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه
الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا ولكن يرد
على الاستدلال المذكور ان يقال سلمنا انه لو جوز وجوب الحادث لذاته
لما طلب علة اصلا لكن ما جوز من وجوب الحادث لذاته محال فيجوز ان
يستلزم محالا آخر وهو عدم طلب العلة للحادث فلا دلالة فيه على ان ذلك
الطلب لملاحظة امكانه وانما يتم الدلالة المذكورة على تقدير صحة ما جوز
وترتب عدم طلب العلة عليه في الواقع وايضا للقائل ان يقول بطريق المعارضة
بالمثل لو جوز وجود الممكن الحادث اتفاقا لما طلب علة اصلا فظهر ان
ذلك الطلب لملاحظة عدم جواز الوجود اتفاقا ولا يكفي فيه ملاحظة امكانه
ولا حدوثه بدون تلك الملاحظة قال الامام الرازي في شرحه للاشارات
معترضا على الشيخ في هذا المقام انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه الحاجة جة
وذلك انه اطنب في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى
ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وهذا
هو محل الخلاف وقال الفاضل الطوسي في الرد عليه اما قوله لا حاجة الى
بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان
منشأ الخلاف هو ان المعلول في اي شيء يتعلق بالفاعل فمذهب الحكماء انه
يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث ومذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط
واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق في ذلك
كما حقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان
ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل
كيفما اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود
او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل و
ولذلك سماه بالتمكن ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر

ان الواجب بالغير سواء كان دايما او غير دايم يتعلق بالغير في وجوده ما
دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة انه الامكان
ام هو الحدوث فليس بمقصد في هذا الموضع لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث
وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضائر
كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث الى هنا
كلامه وبهذا التفصيل تبين ان الخلاف بين الفريقين في المقامين على ما
اشرنا اليه فيما تقدم احدهما ان تعلق المفعول بالفاعل فيم والثاني ان
احتياجه اليه بم وقد اشتبه الفرق بينهما على الاقوام فزلّ اقدامهم واوهامهم
في هذا المقام وانا اريد ان اثبت قدمك فيه بتوضيح المرام وتحقيق
الكلام بتوفيق الملك العلام فنقول لا بد اولا من التنبيه على ان الحدوث
في المقامين ليس بمعنى واحد بل هو معنى في المقام الاول بالخروج من
العدم الى الوجود وفي المقام الثاني بمسبوقية الوجود بالعدم وقد يشهد
للتفسير الاول قول الذاهبين الى ان ما فيه التعلق هو الحدوث بزوال
التعلق بعد حصول الوجود بزوال الحدوث فانه لو كان المراد من الحدوث
معنى مسبوقية الوجود بالعدم لما صح منهم هذا القول ويشهد للتفسير الثاني
قولهم الحدوث متاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة
فكيف يكون علة لها ولا خفاء في ان الحدوث بالمعنى الاول غير متاخر عن الوجود د
انما المتاخر عنه هو الحدوث بالمعنى الثاني وهذا الفرق مما تفردت باظهاره
وقد كان مشتبها الى الآن على فحول الفضلاء حتى قال الفاضل الرازي في
المحاكمات لعدم شعوره بالفرق المذكور ليت شعري ان من يقول المتعلق
هو الحدوث فسبب التعلق اي شيء هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام
الا تشويشا وقد عرفت ان التشويش في الفهم لا في المفهوم وقال الفاضل
الشريف في شرحه للمواقف في تعليل قول المتكلمين المحوج هو الحدوث لان
الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث
اذ مهيته لا تقتضي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا تبقى
بعد زوال المؤثر ولم يفرق بين الحدوث الذي هو ما فيه الحاجة والحدوث

الذي

الذي هو ما به الحاجة فان المذكور في التعليل هو الثاني والذي ذكره ذلك الفاضل صل
في التعليل انما هو الاول ثم انه لم يدر انه على اي تقدير ان يكون المراد من
الحدوث هنالك معنى الخروج من العدم الى الوجود لا ينتظم معه ما نقله صاحب
المواقف عن الامام الرازي في تضعيف قول المتكلمين من التعليل القايل
لان الحدوث صفة للوجود لان ما هو صفة للوجود على ما اعترف به نفسه
هو الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم لا الحدوث بمعنى الخروج من
العدم الى الوجود وللفاضل المذكور كلام آخر منشاؤه ايضا عدم الفرق
بين الحدوثين على ما تحيط به خبرا وقد خلط الفاضل الطوسي ايضا بينهما
فيما نقلناه عنه قبل هذا من قوله لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث و
وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضائر وذلك
ان الجمع بين المقدمتين المذكورتين انما يتيسر على ارادة معنى المسبوقية من
الحدوث والكلام في المقام المذكور على ما عرفت فيما تقدم انما هو في الحدوث
بمعنى الخروج واعلم ان الخلاف في المقام الثاني بين الحكماء وقدماء المتكلمين
خاصة صرح بذلك الفاضل الطوسي حيث قال في تلخيص المحصل والقائلون
بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتاخرون من المتكلمين والقائلون ن
بكون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وهذا ايضا مما غفل عنه كثير من
حسن الظن بشانه منهم صاحب المواقف حيث قال فيه قال المتكلمون المحوج
هو الحدوث فانه صرح في نسبة القول المذكور الى عامتهم ومنهم الفاضل
الشريف حيث قال في شرحه للمواقف ان مذهب القدماء ان علة الحاجة هي
الامكان ومذهب جمهور المتاخرين انها الحدوث وحده او مع الغير فان
فيه نسبة كل من المذهبين الى صاحب الآخر ولغفوله عما ذكر من ان المتاخرين
من المتكلمين موافقون في القول بان علة الحاجة هي الامكان قال الفاضل
المذكور في الهيات الكتاب المزبور ان استدلال المتكلمين على اثبات الصانع
بامكانه تارة وبحدوثه اخرى بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث
وحده او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا ولولا غفوله عما ذكر لعلم
ان الاستدلال بالامكان على راي المتاخرين من المتكلمين والاستدلال بالحدوث ت
على راي القدماء منهم ثم انه قد اشتهر فيما بينهم الرد على القايلين بان

بان علة الحاجة هي الحدوث بانه متأخر عن الوجود فلا يصلح علة لما تقدم
عليه بمراتب قال الفاضل الطوسي الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم
فهو صفة للوجود والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف
متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخر المعلول عن العلة وتأثير الموجد متأخر
عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن
علته بالذات وجميعها اربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك
يقتضي امتناع كون الحدوث علة الاحتياج انتهى كلامه والرد المذكور
مردود لانهم لم يريدوا بالعلة في قولهم علة الحاجة الحدوث علة الثبوت
كيف وهم فضلاء وهذا القول بان علة ثبوت الحاجة للممكن حدوثه مما
لا يشتبه على من له تميز من الصبيان وهل يجوز ان يتفوه طائفة جليلة من
اعلام الاسلام على ما لا ينبغي ان يصدر عن واحد من عوام الانام بل
ارادوا بها علة الاثبات والواسطة في التصديق فالمعنى ان حكم العقل
على الممكن بالحاجة بملاحظة حدوثه والعلم بانه حادث ويشهد لهذا شاهدان
لا مرد لشهادتهما الاول انهم قالوا بزوال الحاجة بعد الخروج من العدم
الى الوجود لزوال ما به تعلق المفعول بالفاعل وهو الحدوث بمعنى الخروج
من العدم الى الوجود على ما عرفت فيما سبق وهذا القول منهم كالنص على ان
مرادهم من العلية في قولهم علة حاجة الممكن هي الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود
بالعدم هي بحسب الاثبات لا بحسب الثبوت ضرورة ان ثبوت الحدوث بهذا
المعنى لا يزول ويلزمه لزوما بينا ان لا يزول ثبوت الحاجة على تقدير ان يكون
العلية بينهما بحسب الثبوت ولا يجدي فيه زوال ما به التعلق بل نقول يلزم
ح القول بزوال ما به التعلق بين المفعول والفاعل مع بقاء ما به احتياجه
اليه وح لا يلتزمونه لان الاحتياج فيما به التعلق ومذهبهم ان الاحتياج
لا يوجد بدونه لا قبله ولا بعده والثاني ان القائلين بعلية الحدوث للحاجة
بعضهم ينكرون العلية الحقيقية والترتب العقلي بين الاشياء فكيف يصح
منهم القول بان ثبوت الحدوث للممكن علة حقيقية لثبوت الحاجة له لا يقال
انهم لا ينكرون العلية في نفس الامر بين الاعتباريات انما المنكر عندهم
العلية في نفس الامر بين الموجودات لانا نقول الاعتباريات المتجددة

في

في حكم الموجودات عندهم فهم لا ينكرون العلية في نفس الامر بين الموجودات
كذلك ينكرونها بين ما في حكمها من المتجددات يرشدك اليك انكارهم الترتب
العقلي بين النتيجة والنظر الصحيح وقال صاحب المواقف في الرد المذكور
لا يخفى انه مغالطة لانهم لم يريدوا الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث
علة في الخارج فيوجد فتوجد وانما قيدنا العلية المنفية بالخارجية لانهم ينكرون
الوجود الذهني في ثبوت الاحكام النفس امرية بحسبه فلا علية في نفس الامر
عندهم الا بين موجودين في الخارج ولو بالوجود في الغير كما في العمى ولما كان
الحاجة وما قيل انه علة لها مما لا وجود له في الخارج اصلا لم يتصور العلية
بينهما بحسب الخارج واذ لا علية الا بحسبه فلا علية بينهما اصلا وهذا الكلام
واضح لا خفاء فيه وان اشتبه على الفاضل الشارح حيث قال ونحن نقول
ان قولنا الممكن محتاج في الوجود الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون
الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات
الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات
العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها
ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى
لكان سؤالا معقولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه
وكما يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل
هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت
هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر
ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور
المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف
الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود واتصافه
بالوجود فيها متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه
فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح
لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها
علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات
بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة بها الى العلة في وجودها لكن الاشياء

متعلقة بها في نفس الامر فلابد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها
بحسب نفس الامر كما مر الى هنا كلامه وانت بعد ما وقفت على هناك ما قاله صاحب
المواقف قد عرفت ان هذا التفصيل تطويل بلا تحصيل حيث لا يشفى العليل
ولا يروى الغليل ثم انه قال واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به
ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر ونافيا رح
بما حققنا كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق
بها كما لا يخفى ولا يذهب عليك انه بعد ما صرح القايل بان الرد المذكور مغالطة
لا ابتناء له على المعنى الذي ارادوه من كون الحدوث علة للحاجة لا مساغ لهذا الترديد يد
لان ذلك التصريح نداء باعلى الصوت على ان المراد ما ذكر في ثاني شقي الترديد
واما انه ح لا يكون له تعلق بهذا المقام فمسلم والقايل المذكور لا يابى عنه لان
غرضه تصحيح كلام الجمهور وتوجيه له على وجه يندفع عنه الاشكال المشهور
لا ربطه بهذا المقام وانما اورده مماشاة على ما اشتهر فيما بينهم وغاية ما
لزم مما ذكرنا ان يكون مثل الآمدي والامام من المصنفين المرتبين لما نله
الكلام بهذا الترتيب مخطئين في فهم مراد القوم في هذا المقام غير مصيبين
في نقلهم الخلافية المذكورة وهو اهون من نسبة ما فيه الغلط الفاحش الذي
يستحيى العاقل من التفوه به فضلا عن اتخاذه مذهبا الى جمهور الفضلاء
واما ما قاله الفاضل الدواني في دفع الرد المذكور من ان ما ذكر انما يتم
اذا كان المراد كون الحدوث بالفعل علة للحاجة اما لو اريد به ان علة الحاجة
كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود فلا
يلزم منهم تقدم الشيء على نفسه لا يقال اذا فسر الحدوث يلزم ان يكون الممكن
المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا لانا نقول لا قدح في جواز اطلاق
الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو
مسامحة في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود
لا في موضوع ثم فسر المتاخرون منهم الموجود لا في موضوع بما هو لو وجد
لكان لا في موضوع ولم يكن هذا منهم اصطلاحا جديدا في الموجود لا في موضوع
فليس بذاك لان حصول المعنى المذكور للحادث ثم عمومه لجميع افراده لم يثبت
بعد ودعوى ان علة الحاجة في الحوادث هي الحدوث بهذا المعنى فرع ثبوته

في جميع الحوادث نعم لو قيل في معرض الاعتراض على الاستدلال على علية الامكان
بابطال علية الحدوث بالمعنى المشهور بانه لا يلزم من ابطال علية الحدوث بذلك المعنى
علية الامكان وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن للحدوث معنى آخر صالح للعلية ثم يسوق
الكلام المذكور الى آخره لكان له وجه ولا مدفع له الا باثبات ان ازلية الامكان
يستلزم امكان الازلية فانه ح يندفع الاحتمال المذكور لانه موجب ثبوت ذلك
المعنى في الحوادث ان يكون الحدوث لازما لان الحادث يجب ان لا يكون قابلا
للازلية اذ المفروض ان المعنى المذكور علة للحاجة الازلية اللازمة لذات الممكن
فلا يمكن ان يكون مستفادا من الغير حاصلا في الممكن بعد ما لم يكن حاصلا فيه
واذا ثبت امكان الازلية في كل ممكن بحكم الملازمة المذكورة لا يبقى الاحتمال
المذكور ومنهم من قال في مقابلة الرد المذكور بطريق المعارضة بالمثل ان
الامكان ايضا متاخر عن الوجود لكونه كيفية لنسبته الى الماهية فلا يصلح علة للحاجة
المتقدمة عليه فلا وجه له لان تاخير الامكان عن مفهوم الوجود لا عن ثبوته
للماهية ولهذا يوصف كل منهما به قبل الاتصاف بخلاف الحدوث فان تاخره عن
ثبوت الوجود للماهية ولهذا لا يوصف واحد منهما به قبل الاتصاف والفاضل
الشريف قد تحرق في هذا المقام حيث قال في الحواشي التي علقها على شرح التجريد
لا شك في تاخر الحدوث عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك
يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولكنه لم يتبين انه ان اريد
بالحدوث المعنى المراد في هذا المقام وهو مسبوقية الوجود بالعدم فلا صحة
لتفريعه على الايجاد لانه من لوازم الوجود التي لا تاثير للموجد ولا مدخل
للايجاد فيه على ما بين في محله واعترف به هذا الفاضل حيث قال في الحواشي التي
علقها على شرح المطالع المعلول اذا كان حادثا له فالمستند منه الى الفاعل وجوده
واما حدوثه اعني كون وجوده مسبوقا بعدمه او كونه خارجا من العدم الى الوجود
فصفة لازمة لوجوده اوله اذا وجد بعد عدمه ولا يتصور ان يكون للموجد
مدخل فيها اصلا وان اريد به المعنى الآخر له وهو الخروج من العدم الى الوجود
فلا مساس بالمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ومن ههنا تبين انه لم يتميز
عند الفاضل المذكور احد معنيي الحدوث عن الآخر وهذا ما وعدناك فيما سبق
فتدبر وا استدل المحققون على ان علة الحاجة الى الغير هي الامكان وحده بان

بان العقل اذا لاحظ معنى الامكان حكم بان موصوفه يحتاج الى الغير وان لم يتصور غيره والفاضل الطوسي قرر الدليل المذكور في التجريد هكذا اذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره ولم يصب في زيادة قوله موجودا لان المقام مقام تجريد الامكان عن سائر الاوصاف في الملاحظة حتى يتعين استقلاله في العلية بثبوت عدم مدخلية الغير فيها ولذلك فرض عدم تصور الغير فيها ولذلك فرض عدم تصور الغير معه وعلى تقدير تلك الزيادة يكون الملحوظ الامكان مع الوجود لا الامكان وحده فلا يظهر عدم دخل غير الامكان في الحاجة فلا يتم المطلوب بل نقول انه ينافي الغرض المذكور لان مطلق الغير صادق على الوجود وتخصيص الغير بما عداه مما لا يساعد المقام على ان نسبة الامكان في العلية المذكورة الى طرفي الممكن على السواء فانه كما يحوجه في طرف الوجود الى العلة كذلك يحوجه في طرف العدم اليها فلا وجه لتخصيص الموجود بالذكر في صدد بيان ما هو مشترك بينه وبين العدم فافهم نعم لا بد من القيد المذكور في تقرير الاستدلال على الخلافية الاخرى وهي ان ما فيه حاجة الممكن الموجود الى الفاعل الموجد ماذا هل هو وجوده ام حدوثه على ما مر بيانه قبل هذا فتقرير الاستدلال على الوجه المذكور في التجريد انما ينطبق على هذه الخلافية لا على التي نحن بصددها ولا مجال لحمله عليها لان قوله بعيد ما ذكره ثم الحدوث كيفية الموجود فليس علة لما تقدم صريح في ان الكلام في الخلافية التي نحن بصدد بيانها فان قلت قد يطلق الامكان ويراد به عدم اقتضاء المهية واحدا من طرفي الوجود والعدم وقد يطلق ويراد به سلب الضرورة الذاتية عن طرفي الوجود والعدم وقد يطلق ويراد به تساوي نسبة المهية من حيث هي الى طرفي الوجود والعدم وكل من هذه المعاني قابل لان يراد هنا واستعمال لفظ الامكان فيه شايع ذايع ولا بد في تقرير الاستدلال من تعيين واحد منها بالارادة فاذا اريد واحد منها يتجه المناقشة باحد الباقيين بان يقال لم لا يجوز ان لا يكون علة الحاجة ذلك المعنى بل احد المعنيين الآخرين قلت نعم يستعمل لفظ الامكان في المعاني المذكورة استعمالا شايعا لكن الاصل فيها هو المعنى الاول والمعنى الثاني مترتب عليه ترتب الاثر على المؤثر التام والمعنى الثالث مترتب على المعنى الثاني كذلك ولما كان المعاني المذكورة مترتبة بعضها على بعض بحيث لا يتصور الانفكاك

بينهما نزل الكل منزلة معنى واحد الا انه ان نظر الى اصالة المعنى الاول يكون حمل الامكان المذكور في الاستدلال المذكور عليه اولى وان نظر الى ان ترتب الحاجة على المعنى الاخير بلا واسطة بخلاف الاخيرين فان ترتبها على الثاني بواسطة الاول وبواسطتين يكون حمله عليه اولى فلكل وجهة فان قلت اليس للامكان معنى آخر غير ما ذكرته وهو على ما ذكره الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير قلت ذلك ظن صاحب المواقف وتبعه الفاضل المذكور ولا اصل له في كتب القدماء ولعله قاسه على الوجوب كما هو الظاهر من كلامه حيث فصل معاني الوجوب بقوله فالاولى استغناؤه عن الغير والثانية كون ذاته مقتضية لوجوده والثالثة الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير ثم قال وكذا الامكان ويرد عليه ان ما به يمتاز الذات عن الغير مفهوم واحد والتعدد انما هو من النسبة الى ذات الواجب تارة والى ذات الممكن اخرى وهذا لا يستلزم الاختلاف في الحقيقة كما في التشخص واعلم ان الاستدلال المذكور مبناه على ثبوت ان العلم بتحقق الشيء انما يستلزم العلم بتحقق شيء آخر اذا كان الاول علة مستقلة للثاني وللخصم ان يمنع ذلك المبنى ويقول لا نسلم اولا ان الاستلزام المذكور من خواص العلة فانه مما لم تقم عليه حجة ولم تشهد له البديهة ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انه من خواصها بشرط الاستقلال فانا اذا علمنا حصول الجزء الاخير من العلة التامة ولو كان معدا نجزم بحصول المعلول وتوضيح المنع الاول ان الاستلزام بين العلمين لا يدل على علية معلوم الاول لمعلوم الثاني لجواز ان يستلزم العلم ببعض المعلولات المعينة العلم بالعلة المعينة وان لم يكن الاستلزام من جانب المعلول كليا كالذي من جانب العلة وبهذا التقرير اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في معرض الجواب حيث قال في الحواشي التجريدية لانا نقول العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وتفصيل وجه الاندفاع انه ان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فلا نسلم ذلك بل نمنعه الى ان تقوم عليه الدليل وانى ذلك وان اراد ان استلزام العلم بالمعلول المعين للعلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فسلم ولكن لا يجدي في دفع ما ذكرنا اذ يكفينا جواز ان يكون العلم ببعض المعلولات بخصوصه مستلزما للعلم بالعلة المعينة ويكون

الامكان هذا من القبيل ولا يهمنا كلية هذا الاستلزام كما توهمه الفاضل
القوشجي حيث قال في الشرح الجديد للتجريد والجواب انه يجب العلم بان الاوسط
ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون
له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من عللها انتهى
كلامه اذ نحن في صدد المنع لا في صدد المنع الاستدلال والتمسك بظهور عدم
العلية في جانب الحاجة لا يجدي نفعا لان ابطال السند الاخص لا يكفي في اثبات
المقدمة الممنوعة اعني ان ما ذكرناه اولا اذا عرض على قانون المعارضة يكون
منعا وسندا اخص منه والتعرض للسند الاخص ولو بالابطال لا يجدي في دفع
المنع وبهذا التفصيل اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة
ايضا بقوله وايضا كون الامكان معلولا لافتقار ظاهر البطلان فان قلت الاستلزام م
بين الشيئين انما يكون بعلية احدهما للآخر او بعلية ثالث لهما والاحتمال الاخير
ساقط ههنا بديهة قلت ان الحصر المذكور غير بين ولا مبين وبعد تسليمه
سقوط الاحتمال الاخير غير مسلم ودعوى البديهة فيه مكابرة كيف والعقل
لا ينقبض عن تجويز ان يكون الماهية مبدأ للكل من وصفي الامكان والحاجة
ابتداء على ان الكلام في الاستلزام بين العلمين ولا نم انه تابع للاستلزام
بين المعلومين وبما قررناه اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة
ايضا بقوله على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه
وانا عند الافتقار ليست خارجة عنها فلما استلزم العلم بالامكان وحده
العلم بالافتقار علم انه العلة وعلم ان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا لا
ولا جزءا ولا شرطا بل بقي ههنا موضع بحث وهو ان قوله علم انه العلة مبناه
على ان ما لا يكون مستقلا في ثبوت شيء لا يستلزم العلم بثبوته العلم بثبوت ذلك
الشيء وان جاز ذلك الاستلزام في طرف الانتفاء فلا انتفاء لان يقال انا نجزم
بعدم الكل الذي انعدم بعدم جزء معين من اجزائه بمجرد الجزم بعدم جزء
آخر منها وموجب ما ذكره ان يكون عدم الجزء الآخر علة مستقلة لعدم الكل
في الصورة المذكورة مع انه لا دخل له فيه لا استقلالا ولا انضماما على الغير
ولا لما قيل انا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بعدم الجزئين معا بمجرد الجزم
بعدم جزء واحد وعلى مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون عدم الجزء في الصورة المذكورة

علة

علة مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في تلك الصورة
انتفاء الجزئين معا على ما صرح به في موضعه وبالجملة يسلم ما ذكره على الوجه
الذي قررناه عن تطرق النقض باي وجه كان واما المنع الذي سبق ذكره
فلا يسلم عنه واستدل الفاضل القوشجي في الشرح الجديد للتجريد على اصل المطلب
بان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح صح
احدهما على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري
نجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك تراها تنفر عن صوت
الخشب وهذا الترتب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة
هو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة في نفس الامر ومبنى هذا الاستدلال
على ان يكون الفاء المذكورة من خواص العلة المستقلة لا تدخل الا عليها وذلك
المبنى لم يثبت بعد بل نقول ثبت خلافه حيث استعملها القوم في مطلق الترتب
سواء كان ترتب معلول على علة المستقلة او على الجزء الآخر منها بل استعملوها
في مطلق التعقيب ايضا كما في تعقيب معلول للعلة او غيرها كتعقيب التفصيل للاجمال
وقال الفاضل المذكور في بحث السبق من الشرح المزبور ان حركة اليد ليست
علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح
وغيرها وهذا القول منه اعتراف بان الترتب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء
بين حركة اليد وحركة المفتاح لا يدل على تمام المرتب عليه في علية المرتب ثم ان
كون الحكم باحد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروريا مما لا حاجة
اليه في هذا المقام بل يكفي كون الحكم المذكور صحيحا مطابقا للواقع ولا بد منه حتى
لا يناقش في حكم العقل بترتب الاحتياج الى المرجح على ما في الممكن من معنى الامكان
بانه حكم كاذب لا عبرة به والفاضل الطوسي اشار في التجريد الى دليل على ان الحدوث
وحده ليس بعلة للحاجة بقوله وقد يتصور الذهن وجود الحادث فلا يطلبها
وكان حقه ان يقول وقد يتصور حدوثه اي حدوث الممكن ولا يطلبها اي لا يطلب
العلة فان الكلام في نفي علية حدوث الموجود لا في نفي علية وجود الحادث ثم
ان المهم نفي مطلوح الطلب لا نفي الطلب المقيد بالترتب على تصور وجود الحادث
وذلك ظاهر وتقرير الدليل المذكور انا قد نتصور حدوث الموجود ولا يحصل
لنا العلم بافتقاره الى الغير وهذا عند تصورنا حدوثه وغفلتنا عن امكانه ولو

لكان الحدوث وحده علة للحاجة لما تخلف العلم بها عن العلم به الا ان الفاضل
المذكور كتفى بطلب العلة عن الجزم بالحاجة اليها وبعدم طلبها عن عدم الجزم بها
ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الاستدلال على ان العلم بالعلة التامة يستلزم
العلم بالمعلول وهذا المبنى غير مبين فى موضع ولا بين فى نفسه
كيف والعقل يجوز ان يكون جهة العلية او كونها
مستقلة غير ظاهرة فلا يجزم بمجرد العلم
بثبوتها بثبوت معلولها

تمت الرسالة

هذه رسالة في زيادة الوجود على الماهية

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/29
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله ملهم الصواب لذوي الالباب والصلوة على محمد اكرم من اوتي بالكتاب
واعطى فصل الخطاب وعلى آله وصحبه خير آل واصحاب فنقول وبالله التوفيق
ان الحكماء لما قالوا بوجود مظهر آخر غير مظهر الخارج واثبتوا للاشياء وجودا
ذهنيا مرتبا في ذلك المظهر تيسر لهم القول بزيادة الوجود على الماهية في الممكن
وكذا المعتزلة لما اثبتوا ثبوتا خارجيا وراء الوجود الخارجي وقالوا بثبوت
المعدومات في الخارج تيسر لهم ايضا القول بزيادة الوجود على الماهية والاشاعرة
لما انكروا زيادة الوجود على الماهية مطلقا تيسر لهم عدم القول بوجود مظهر آخر
غير مظهر الخارج ونفيهم عموم الثبوت من الوجود واما ساير المتكلمين الجامعين
بين القول بزيادة الوجود على الماهية والانكار بتحقق امر آخر وراء الوجود العيني
من الوجود في الذهن والثبوت في الخارج فلم تخل مذهبهم عن صعوبة حيث
اتجه عليهم ما احتج به الشيخ الاشعري على ان الوجود عين الماهية وهو ان قيام
الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة ان ما لا ثبوت له
في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان
صفة زائدة على الماهية قائمة بها لزم ان يكون لها وجود قبل قيام الوجود بها
فيلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا مرتين بمعنى وايضا يلزم تقدم الشيء
على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق او التسلسل في الوجودات
ان كان غيره اذ حينئذ يعود الكلام في ذلك الوجود السابق بان يقال لو كان
الوجود السابق صفة زائدة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود
بها وجود ثالث وهكذا في كل مرتبة الى ان يتسلسل والتسلسل محال وان التزم ملتزم
التسلسل في الوجودات بناء على انها من الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية
غير مستحيل فنقول لابد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر
قطعا فيكون هو عين الماهية غير عارض لها وذلك لان جميع هذه الوجودات

الزائدة

الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لا
لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية كما توهمه الفاضل الشريف لان
لزومه ح ممنوع فان الماهية في درجة الاتصاف بالوجود على تقدير زيادته
عليها لا موجودة ولا معدومة على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق
الايس والليس بل لما تقدم من ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده
وذلك الوجود لا يكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا
بل يكون عينها وهو خلاف مذهبكم وههنا وجه آخر ياتي في تضاعيف الكلام
باذن الملك العلام ومن غفل عن تحقيق المقال على هذا المنوال قال في
هذا المقام ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال وليس لهم ان يجيبوا عن الاحتجاج
المذكور بان يقال ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود
فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف
فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك
لانها مقتضية بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا
مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له لانه
من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما تعارضها كما هو داب
اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا ثم ان تعليلها بقوله لانها
مقتضية بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم قاصر اذ لا يلزم لمجرد هذا القضاء
من الضرورة ان يكون الامر في الوجود على عكس ذلك بل لابد معه من ثبوت زيادته
على الماهية وهل النشاجر الا فيها فان قلت اليس في قول ابن سينا في التعليقات
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو
الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود
عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده
في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه
هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود
ذلك العرض دلالة على تخصيص الوجود من القاعدة المذكورة قلت لا افاد لا الله
على ان الوجود ليس كالاعراض بل بينهما فرق من حيث ان وجود الاعراض في
موضوعاتها وجود لانفسها لا لموضوعاتها بخلاف الوجود فان وجوده في موضوعه

مع

وجود لذلك الموضوع لا النفس وظاهره باطل لان وجود المهية ليس حصول
الوجود فيها بل نفس الوجود الحاصل فيها فلا بد من التاويل بان المراد انه ليس
للوجود وجود في نفسه غير وجود موضوعه كما في الاعراض بل وجوده الذي
هو نفسه وجود موضوعه واما ان ثبوت الوجود الخارجي للمهية في نفس الامر
هل يستدعي ثبوتها فيه قبل ثبوته لها ام لا فلا تعرض له في الكلام المذكور ومن
ههنا تبين ان من قال ان ثبوت الشئ للشئ لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه وان
استلزم ثبوته في نفسه اولا فاعين ثبوته في نفسه ثم ذكر الكلام المنقول عن
ابن سينا زاعما انه شاهد له لم يكن واقفا على فحوى الكلام المذكور ولا
ان يجيبوا عنه بان بداهة الفرق يحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج
فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج
بل امتيازه عن معروضه انما هو في العقل وحاصله نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس
السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في
ذلك الحكم الضروري لان الضرورة لا تفرق بين صفة موجودة وصفة معدومة
في استدعاء ثبوتها للموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها له فيه فان العبرة
لكون الثبوت في الخارج لا لكون الثابت فيه فان قلت فعلى هذا يضيع تقييد
الصفة في صورة الاحتجاج بالثبوتية قلت نعم لا حاجة اليه الا انهم يعتبرونه
في تقريب الاحتجاج استظهارا او دفعا لمعارضة الوهم العقل فان الصفة اذا
كانت امرا سلبيا يتبادر الوهم الى قبول كون المعدوم في الخارج موصوفا بها
فيه وبالجملة انكارهم لمظهر آخر غير مظهر الخارج وقولهم بان الثبوت مرادف
للوجود اوقعهم في مسئلة زيادة الوجود على المهية فيما وقعوا اذ لم يتيسر
لهم القول بان قيامه في الخارج باعتبار ثبوتها فيه قبل قيامه بها كما قال
المعتزلة بناء على قولهم بثبوت المعدومات في الخارج ولا القول بان قيامه
بها في مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج كما قال الحكماء بناء على قولهم بالوجود
الذهني للاشياء ومن لم يتنبه لهذا قال في تحرير الجواب الثاني يعني ان اراد
ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج اولا فرع
ثبوت المثبت له في الخارج فلا نسلم ذلك وان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة
في الخارج فرع وجود الموصوف فيه فلا يفيد لانا لا نقول بان الوجود

وصف موجود في الخارج زائد على المهية بل انه وصف ثبوتي بمعنى انه ليس
السلب داخلا في مفهومه عقلي ليس بموجود في الخارج فثبوته لها بحسب نفس
الامر في العقل فلا يلزم كونها موجودة قبل ثبوت الوجود لها الى هنا كلامه
ولم يدر ان قوله فثبوته لها بحسب نفس الامر في العقل انما يتمشى على اصل القائلين
بان العقل مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج وعامة المتكلمين ينكرونه
والكلام على اصلهم فان قلت ليس لهم ان ينكروا عدم فرق الضرورة بين
صفة موجودة في الخارج وصفة معدومة فيه في استدعاء وجود الموصوف
في الخارج اذا كان ثبوتها له فيه ويقولوا وجود ما يقتضي وجود الموصوف في
الخارج هو الاول واما الثانية فلا يقتضي وجوده فيه وان كان ثبوتها له فيه
قلت لا اذ حينئذ يلزمهم القول بجواز ثبوت العمى في الخارج لزيد المعدوم فيه — خواجه زاده
وهذا الاسفسطة ظاهرة البطلان ومن ههنا ظهر فساد ما قيل ومعناه يعني في
الجواب الثاني سؤال مشهور وهو ان ثبوت المفهومات الثبوتية التي لا يكون السلب
داخلا فيها لشئ فرع ثبوت ذلك الشئ ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
واذا كان الوجود زائدا في العقل ثابتا لها بحسب نفس الامر في العقل يلزم ان
تكون قبل ثبوته لها في العقل وجود آخر فيه وننقل الكلام الى ذلك الوجود
ويتسلسل الوجودات الى غير النهاية وهذا البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين
للوجود الذهني فانهم يقولون ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج لموصوفها
فرع وجود الموصوف في الخارج واما المفهومات الاعتبارية التي ليست السلب
داخلا في مفهوماتها كالامكان والوجوب والوجود فليس ثبوتها لموصوفاتها
فرعا لوجود تلك الموصوفات اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانهم لا
يقولون به بل قالوا ان ثبوتها لموصوفاتها يتوقف على تمايزها والتمايز لا يستدعي
الوجود عندهم كما في الممتنعات فان اجتماع النقيضين متميز عن اجتماع
الضدين وليس لهما وجود عندهم لا في الخارج ولا في الذهن واما القائلون
بالوجود الذهني فعندهم ثبوت الاوصاف التي لا يكون السلب داخلا في مفهومها
يتوقف على وجودها في الذهن قبل وجودها فيه فيلزم كونها موجودة مرتين
بل تتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له الى هنا كلامه اذ على تقدير ان يكون مذهبهم
ما ذكره هذا القائل بل يلزمهم المحذور المذكور ثم ان المعتزلة من جملة المتكلمين

النافين للوجود الذهني وهم معترفون بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت
له ولا يلزم ان يكون الشيء الثابت موجودا في الخارج يرشدك الى هذا انهم
يتمسكون بتلك المقدمة في بيان ما ادعوا من ثبوت المعدومات في الخارج
فقوله هذا البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين للوجود الذهني منظور فيه فان
قلت قد ظهر مما تقدم ان المتكلمين النافين للوجود الذهني وعموم الثبوت
من الوجود بين الامرين احدهما تقدير القول بزيادة الوجود على الماهية ان
قالوا بالمقدمة القائلة ان ثبوت الشيء موجودا كان او معدوما للشيء فرع
ثبوت المثبت له والآخر الالتزام بجواز اتصاف الشخص المعدوم في الخارج
بالمعنى ان انكروا المقدمة المذكورة ووسعوا دائرة الثبوت للغير فما وجه التخلص
عن ذلك قلت وجهه اختيارهم الحالة المتوسطة بان يقال ان ثبوت الشيء للشيء
لا يتوقف على ثبوت المثبت له ولكنه يستلزم ثبوته فانه باول جزئي هذا القول
يندفع عنهم المحذور الاول وبثاني جزئيه يندفع المحذور الثاني فان قلت
فما وجه النقض للحكماء عن السؤال المشهور المذكور سابقا قلنا السؤال على
الوجه المذكور سهل الاندفاع اذ لهم ان يقولوا ان ثبوت الوجود للماهية
اذا كان في الذهن انما يتوقف على وجودها في الذهن قبل وجودها في الخارج
لا على وجودها في الذهن قبل وجودها فيه فاللازم كونها موجودا مرتين مرة
في الذهن واخرى في الخارج لا كونها موجودة مرتين كلتاهما في الخارج او في
الذهن والمحذور هو الثاني دون الاول انما الاشكال على تقدير تقريره هكذا
لو صح القاعدة المذكورة لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها
قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج
مرتين او في الذهن فينقل الكلام الى اتصافها بالوجود الذهني فانه ايضا
من المفهومات الثبوتية فبحكم تلك القاعدة يكون اتصاف الماهية به موقوفا
على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج فيلزم المحذور
الذي ذكرت او في الذهن فيلزم كونها موجودة في الذهن مرتين وهذا ايضا
فاسد على انا ننقل الكلام الى الوجود الثاني فيلزم التسلسل في الوجودات
فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات
متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود

الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور لا يتاتى في الذهن لجواز
التعدد فيه قلت قد مر الجواب عنه في اول الرسالة فتذكر وقيل في جوابه
الشيء اذا وجد مثلا في ذهننا فلا نشك انه ليس له في تلك الحالة الا وجود واحد
في ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق لكان
ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن آخر فننقل
الكلام اليه وتفصيل ذلك انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد او في مدارك ك
متعددة غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا نعلم قطعا
ان الشيء اذا وجد في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود
واحد وهذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد
فليس باخفى منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية
وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان بين الو جودات
فيها ترتب لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه
ترتب الصور الادراكية ولك ان تقول فعلى هذا يكون المحذور ترتب الوجو دات
الذهنية لا الى نهاية لها لا وجود الاذهان الغير المتناهية فلا وجه للعدول عن
الاول الى الثاني لا يقال اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم
يتمش الجواب المذكور اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف ف
على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود
المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي او
الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر
ولا محذور فيه وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل اذا ثبت ان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود للماهية
يجب ان يكون متاخرا عن ثبوته في نفسه فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي
بناء على ما قيل من ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني
على الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم
الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود الذ هني
والمطلق لما عرفت انه كما لا اشكال في الخارجي لا اشكال في المطلق انما الاشكال
في الذهني اذ اللازم في المطلق توقف اتصافه به في ضمن الفرد الخارجي

على اتصافه به في ضمن الوجود الذهني ولا اشكال فيه كما لا اشكال في توقف
الاتصاف بالوجود الخارجي على الاتصاف بالوجود الذهني هذا اذا لم ينقل
الكلام الى الوجود الذهني واما اذا نقل اليه فالاشكال نظير فيهما ايضا
وبالجملة لا وجه للفرق بين الوجود الخارجي والمطلق هذا كلام الزاهي وابطال
لما ذكره صاحب القول المذكور في موضع بما ذكره في موضع آخر والا فالتحقيق
ان توقف الاتصاف بالوجود الخارجي على الاتصاف بالوجود الذهني مشكل
جدا اذ يلزم ح ان يتوقف وجود المعلول الاول في الخارج على وجوده فيه
اذ لا ذهن قبله فالذهن والوجود فيه يتوقف على وجوده في الخارج فلو توقف
وجوده في الخارج على وجوده في الذهن يلزم توقف وجوده في الخارج على
وجوده فيه بالواسطة ومن هنا ظهر فساد آخر فيما قيل حيث تبين ان في الوجود
الخارجي محذورا غايته ان ذلك المحذور ليس المحذور المذكور في الوجود الذهني
فكان حقه ان ينفي المحذور المعهود لا جنس المحذور ثم ان القائل المذكور
بعد ما بين عدم الاشكال في الوجود الخارجي على زعمه على الوجه المذكور آنفا
قال واعلم ان هذا الكلام جدلي والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا المهية
من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل
ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقه عين تلك الهوية
العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع
ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن
فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كلها منتزع من الذات
قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه
من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته واثاره الى غير ذلك فان قلت فيكون
الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما
يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها كثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان
المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او المطلق الشامل له
فلا الى هنا كلامه وليس الامر كما زعمه كيف وما ذكره لا على اصل المشائين
وهذا التحقيق على اصل الاشراقيين فلا يمكن تحقيق الكلام على احد ذينك
الاصلين بما يبتني على الاصل الآخر وهذا القائل معترف بما ذكرنا حيث

قال في شرحه لرسالته المعروفة بالزوراء ان المهيات بذواتها اثر للفاعل اي
الفاعل مستتبع لذوات المعلول ثم العقل ينتزع من المعلول الوجود ويصفه به
كما رأى الاشراقيين لا ان الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب
المشائين ومن هنا تبين انه خلط في تقرير الكلام وخبط في تحقيق المقام
حيث قدر السؤال على اصل المشائين وحقق الجواب على اصل الاشراقيين و
قال القائل المذكور في موضع آخر من الحواشي التي علقها على الشرح الجديد
للتجريد ثم نقول اتصاف شيء بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر عن
اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف
بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تس وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل
على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان
يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك
الوجود عن الوصف والمهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود
بل بحسب الوجود في الذهن وكذا يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود
في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود فح يوجد المهية
في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير
ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا انتهى كلامه ويرد عليه
ان يقال سلمنا ان للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود ولكن لا صحة
لقوله فح يوجد المهية ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر لان
مبناه على اثبات وجود آخر في نفس الامر وراء الخارجي والذهني وهذا مما لم
يقل به احد من السلف وانما قلنا ان مبناه على ذلك لان الوجود الذي اشار
اليه في قوله بحسب هذا الوجود ليس وجودا خارجيا وذلك ظاهر ولا وجودا
ذهنيا لان المهية غير ممتازة عن الوجود الذهني ولا عن الوجود في نفس الامر
في ضمنه بحسب الوجود الذهني وانما قلنا ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه
لان مراده عن الامتياز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر
الامتياز عنه في ضمن الوجود الذهني يرشدك اليه تعليله بقوله اذ للعقل
ان يعتبر المهية الخ فانه لو كان مراده الامتياز عنه في ضمن الوجود الخارجي
او في ضمن واحد منهما ايهما كان لم يحتج الى التعليل المذكور فان الامتياز

عن الوجود في نفس الامر في ضمن الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني ظاهر
وعلى تقدير احتياجه الى البيان لا يناسبه البيان بالوجه المذكور كما لا يخفى
والى آه امتياز المهية عن الوجود الذهني وعن الوجود في نفس الامر في ضمنه
في ملاحظة العقل واعتباره وليس ذلك وجودا آخر للمهية والا لكان وجود
المهية على الى آه ثلثة وهو خلاف المشهور وما عليه الجمهور وقد قال ذلك القائل
في بحث المهية من الحواشي المذكورة والحاصل ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن
العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل فقط ولا ظرف الوجود
فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار
العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها
ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا وهذا القول منه صريح في الاعتراف بان
اعتبار العقل ليس من مظاهر نفس الامر والامتياز الثابت بحسبه ليس امتيازا
في نفس الامر ثم انه قد شنع على الفاضل القوشجي بما فهم من كلامه ما ينافي انحصار
ما في نفس الامر في الخارج والذهن والمفهوم من كلام نفسه المنقول آنفا ظاهر منه
في المنافاة للانحصار المذكور وتفصيل ذلك ان الفاضل المذكور قال في حاشية
الشرح الجديد للتجريد والحاصل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض المهية
عند وجودها في العقل والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا
يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للمهية عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق
والوجود الخارجي يعرض للمهية في نفس الامر في الخارج وقال القايل المذكور
ويرد على قوله والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم
كونها موجودة في العقل قبل وجودها في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا
ويمكن ان يقال انه اراد لزوم كون المهية موجودة في الخارج قبل وجودها
فيه في بعض الصور وهي مهية اول المعلولات وقد مر الكلام فيه مفصلا ثم
قال وايضا اذا لم يكن عروض المطلق والخارجي في العقل كما صرح به اولا ولا
في الخارج كما صرح به ثانيا فكيف يكون عروضها في نفس الامر وهو منحصر في الخارجي
والذهني والظاهر ان الفاضل المذكور يقول ان الخارج والذهن مظهران
لنفس الامر لا فردان له فالوجود فيهما كاشفان عن الوجود في نفس الامر لا
فردان له فالوجود في نفس الامر يتحقق بدونهما غايته لا يظهر الا بواحد منهما

وهذا لا ينافي الانحصار مظاهر نفس الامر في الخارج والذهن ولنا زيادة تفصيل
في هذا المقام اوردناها في بعض تعليقاتنا ثم قال فان زعم انه نحو آخر من الوجود
فيصير القسم الاول ما لخصوص الوجود بحسب نفس الامر مدخل فيه والثاني ما
لخصوص الوجود الخارجي مدخل فيه والثالث ما لخصوص الوجود الذهني مدخل
فيه ولا يلايمه ما ذكر من ان القسم الاول ما ليس لخصوص احد الوجودين فيه
مدخل كما لا يخفى على ذي الطبع السليم بل يلغو ذكر الخصوصية في الوجودين اذ
لا مدخل لمهياتهما عموما ايضا ولا يذهب عليك ان دابرة هذا الايراد على الفهم
لا على المفهوم اذ مبناه على ان يكون المراد ان للمهية ثلث وجودات وقد وقفت
على فساد هذا المبنى على ان الفاضل المذكور محقق مهتدا لا مقلد لمن قسم العوارض
على الوجه المذكور هنا فلا اعتماد قدح فيه فلا وجه للاستدراك عليه بما لتقسيم في
هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم قال وايضا مثل المحذور الذي ذكرنا
لازم على تقدير الاتصاف في نفس الامر كما مر واراد بما مر ما قدمه بقوله ثم
نقول اتصاف شيء بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك
النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس
والا تقدم على نفسه اوليس وللفاضل المذكور ان يقول في دفعه ان اتصاف
المهية بالوجود في نفس الامر انما يقتضي كونه في حد نفسه بحيث اذا وجد مظاهر
العقل يكون للمهية فيه وجود متقدما على ثبوت الوجود لها فيه ولا محذور في
ذلك انما المحذور فيما اذا كان لنفس الامر وجود آخر غير الوجود الخارجي
والذهني ويكون الاتصاف في نفس الامر بحسب ذلك الوجود كما فهمه ذلك
القايل فيبنى هذا الايراد ايضا على الفهم السقيم وكم من عايب قولا صحيحا
وآفته من الفهم السقيم ثم قال والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه
العقل من المهية ويصفها به ومصداق ذلك الوصف هو عين المهية ونحن
نقول قد عرفت ان هذا التحقيق على اصل الاشراقيين فلا يناسب المقام
لان الكلام مبني هنا على اصل المشائين ثم قال لكن في نفس الوجودين
اشكالا اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف
ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون
الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان

وان اكتفى بمجرد كونه منتزعاً من المهية الموجودة بذلك الوجود لزم
ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من
المهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون
الاتصاف مستلزماً لهذا النحو من الوجود ان يكون المهية في ذلك النحو
من النحو غير مخلوطة بذلك العارض وظاهر ان المهية في الوجود الخارجي
مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب
نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضاً مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل
ان ياخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار معراة عن
جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف
به وهو نحو من انحاء وجود المهية في نفس الامر ويرد عليه ان يقال سلمنا
ان للعقل ان ياخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار
معراة عن جميع العوارض في نفس الامر لكن ذلك الاعتبار غير مطابق
للواقع لانها في حد نفسها غير معراة عنها انما المطابق للواقع كونها معراة
في ذلك الاعتبار ولا اعتبار لذلك لانه ليس من الاعتبارات المطابقة
للواقع والا لكان زيد مثلا غير ممكن بل غير انسان في بعض الاعتبارات
المطابقة للواقع وهذا مما لا يخفى فساده على من له ادنى تمييز فكون المهية
في الاعتبار المذكور ليس نحواً من انحاء وجود المهية في نفس الامر فالصواب
في حل الاشكال المذكور منع لزوم ان لا يكون الاتصاف في نفس الامر
بحسب نفس الامر على تقدير ان يشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف
تقدمه على الاتصاف قوله لعدم تقدم الشيء على نفسه قلنا مسلم لكنه غير
لازم ح لان الوجود في نفس الامر هو الوجود المطلق الشامل للوجود
الخارجي والوجود الذهني وقد مر ان الاتصاف بالمطلق اما في ضمن
الخارجي او الذهني فاللازم توقف اتصافها به في ضمن فرد على اتصافها
به في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه والعجب ان هذا القائل واقف على هذا
وقد ذكر في بحث الوجود الذهني من الحواشي المذكورة ومع ذلك كيف
يتردد ههنا الملازمة المذكورة فان قلت اذا كان التحقيق المذكور على اصل
الاشراقيين دون اصل المشائين فما وجه اخلال الاشكال المتوجه

عليهم بوجهين احدهما لزوم توقف وجود المعلول الاول في الخارج
على نفسه على ما سبق بيانه والآخر لزوم التسلسل في الوجودات الذهنية
وذلك باطل لان الوجود الذهني مخصوص بالعلم الانطباعي فترتب الوجو دات
الذهنية الى غير النهاية يستلزم ترتب الصور الادراكية الى غير النهاية وهو
محال لجريان برهان التطبيق فيه لان الاختصاص المذكور غير ثابت بل
عدمه على ما بيناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق الوجود الذهني بل لانه
ح باخذ جميع الوجودات العارضة للمهية ونقول لا بد من وجود آخر
غير تلك الوجودات لان جميع تلك الوجودات عارضة للمهية ثابتة لها
فيقتضي ان يكون لها وجود قبل تلك الوجودات عارضة للمهية ثابتة لها
بحكم المقدمة القائلة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وذلك الوجود
ليس واحداً منها ضرورة انه متقدم عليها بالاسر فيلزم ان لا يكون الماخوذ
جميع الوجودات العارضة للمهية لخروج هذا الوجود منه وهو خلاف المفروض
وقد مر وجه آخر في اول الرسالة قلت اما اخلال الاشكال الاول
فبان يقال على ما اشرنا اليه فيما سبق ان الاتصاف بالوجود الخارجي
في نفس الامر وذلك لا يقتضي وجود مظهر بالفعل بل يكفي ان يكون المهية
بحيث اذا وجد مظهر ظهر فيه ثبوت الوجود لها فح لا يتوقف ثبوت الوجود
الخارجي للمهية على وجود مظهر العقل فيه بالفعل حتى يلزم المحذور المذكور
لا يقال ننقل الكلام الى كون المهية بتلك الحيثية ونقول ان كان ثبوته
لها في الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجي عليه فيلزم المحذور اللازم على
تقدير كون ثبوت الوجود الخارجي للمهية في الخارج وان كان في الذهن
يلزم المحذور المذكور لانا نقول ثبوته ايضاً في نفس الامر على الوجه الذي
ذكرت وغاية ما يلزم ح التسلسل في الاكوان الاعتبارية ولا برهان على بطلانه
واما اخلال الاشكال الثاني فبان يقال ان ظهور ما في نفس الامر في مظهر
العقل ووجوده فيه موقوف على اعتبار العقل والتفاته والعقل لا
يقدر على الاعتبار والالتفات الى غير النهاية فلا يوجد فيه امور غير متناهية
مفصلة مترتبا بعضها على بعض وهذا تاويل قولهم ان التسلسل في الامور الذهنية
جائز يعني انهم ارادوا به ان الامور الذهنية لا يجوز ان يكون بحيث اذا

التفت اليها العقل واعتبرها وجدها متسلسلة لا الى نهاية لها الا انه لايقدر
على الاعتبار الواقي بذلك لا ان التسلسل يقع فيه بالفعل ولا يكون مستحيلا
كما هو المتبادر الى الفهم من الكلام المذكور فانه وهم فاسد فان قلت
الظاهر مما تقدم سوان معنى وجود الشئ في نفس الامر كونه بحيث اذا وجد مظهر
ظهر فيه وجود ذلك الشئ وعلى ما ذكر ههنا يلزم ان يوجد المظهر ولا يظهر
فيه بعض ما في نفس الامر قلت يكفي قابلية الظهور من جانب الظاهر ولا يضر
فيه عدم الظهور بالفعل للقصور من جهة المظهر فتدبر ومن الناظرين في هذا
المقام من قال في تحقيقه ان ثبوت الوجود للماهية في الذهن انما يكون اذا فصل
العقل الماهية الموجودة الى ماهية من حيث هي ووجودها ونسب الوجود اليها
بالثبوت اذ ليس الثبوت الذهني كثبوت البياض للجسم بحيث يجتمع الثابت والمثبت له
في الذهن اجتماع القابل والمقبول سواء لاحظهما العقل اولا بل معنى الثبوت
الذهني ان العقل اذا لاحظ الماهية وما ثبت لها في الذهن كالوجود مثلا
ولاحظ النسبة بينهما لم تجد المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا
جزء له بل وجده صادقا عليها ونسبه اليها وحمله عليها نسبة وحملا مطابقا بقيها
للواقع فح يكون الماهية التي نسب اليها الوجود موصوفة في العقل بالوجود
وان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية ووجود ونسب اليها الوجود
كان لها وجود آخر ولا يلزم للعقل هذه الاعتبارات دايما بل لا يمكن
فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار فان قيل العقل انما نسب الوجود الى الماهية
من حيث هي لا الى الماهية الموجودة فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة الثانية الى بنه
الى ماهية ووجود وايضا يلزم ان تكون موجودة مرتين وان لم يلزم التسلسل
في الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ايضا محال قلنا العقل وان لاحظ الماهية
من حيث هي معراة عن الوجود والعدم لكنها موجودة في العقل عند الملاحظة
وان لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا توجه
اليها ثانيا يفصلها ايضا الى ماهية ووجود وهكذا ولانه انه لا يجوز وجودها
مرتين على ما ذكرنا فان الماهية الموجودة في الذهن اذا فصلها العقل الى ماهية
ووجود ونسب ذلك الوجود اليها يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا
في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا حجر في تصرفات العقل ولا بد

عليك

١٨

عليك ان منشاء ما ذكر في السؤال اولا وآخرا قوله وان فصل تلك
الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية ووجود ونسب اليها الوجود كان لها وجود
آخر اما كونه منشاء لما ذكر ثانيا فظاهر واما كونه منشاء لما ذكر اولا فلان
المراد من الوجود في قوله فليس لها وجود آخر غير الوجود الاول فما ذكر
في معرض الجواب خارج عن نهج الصواب لان مبناه على ان يكون الوجود
واحدا ويكون المتعدد في اعتبار العقل اياه في كل مرة من مرات التفصيل
وهذا غفول عن منشاء السوال وذهول عن تقييد الوجود الحاصل في المرة
الثانية من التفصيل بقوله آخر فتدبر ثم قال ذلك القايل ويرد على هذا
الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس الامر بالوجود فان كان نفس
الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار
العقل وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل نسبة العقل الوجود
اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه فلا يكون الاتصاف
حاصلا قبل نسبة العقل الوجود اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى كون
الشئ موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعتبر
وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا
حتى بالغ بعضهم وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل
عاقل ولا ذهن ذاهن فان المفهومات متصفة في حدود ذواتها بهذه
الصفات وايضا يلزم ان لا يتصف تلك الاحكام بمطابقة نفس الامر لامتناع
مطابقة الشئ لنفسه والجواب عن الايراد الاول ان نفس الامر ليس عبارة
عن نسبة العقل الوجود اليها حتى يلزم ان يكون الاتصاف بحسب اعتبار
العقل وليس فيما تقدم من الكلام المذكور في معرض الجواب ما يدل على ذلك
فانه كان مقصورا على بيان حال ثبوت الوجود للماهية ولم يتعرض فيه لبيان
حال نفس الامر وكون الشئ موجودا فيه وقد مر من قبلنا ما هو مقنع مقنع
لطالب الحق وحاصله ان الوجود في نفس الامر اذا لم يكن بحسب الخارج لا
يتوقف على وجود مظهر العقل بالفعل وقد افصح عن هذا قول المحقق
الطوسي في تلخيص المحصل وكون الشئ واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا
عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب

انتهى ومراده من الخارج عن اعتبار العقل وفرضه فينطبق على ما ذكرنا
من نفس الامر واما الجواب عن الايراد الثاني فسياتي ثم قال ذلك القائل
ويمكن ان يدفع الاول بان المراد من قولهم ملاك نفس الامر ثابت في نفسه
لا بحسب اعتبار العقل وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل كزوجية الخمسة
بل ان الموصوف بحال يصح للعقل ان ينتزع منه ذلك الوصف وينسبه اليه والكل
بما ذكره بعض الفضلاء من ان المطابقة اضافة يكفيها التغاير بحسب الاعتبار
ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمغايرة بينهما يجد نسبة
ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها
يقتضيه الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير اعتبار خصوصية
المدرك والمخبر هي المرادة بالواقع وما في نفس الامر فصحة هذه النسبة
يكون بمعنى انها هي الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد
او عمرو والملفوظة لهما او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة
لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب واصاب في الجواب
عن الايراد الثاني واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الاول فظاهر الانطباق
على اصل اهل الاشراق على ما نبهت عليه قبل هذا والكلام هنا على اصل
المشائين ثم قال ذلك القائل وذهب بعضهم الى ان الاتصاف العقلي بحسب
نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن للعقل ان ينتزع منه صفة ويصفه
بها وهذه الحالة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف على فرض العقل واعتباره
وليس في الاتصاف بهذا المعنى انضمام احد الشيئين الى الآخر حتى يحتاج قبله
الى وجود الموصوف بل مطابق هذا الاتصاف هو ذات الموصوف فقط فلا
يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر فلا يتسلسل الوجودات وفيه ايضا نظر
لان مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف معنى نسبي لا يعقل
الا في متعدد فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج من غير ان يكون
معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور اتصافه به نعم يمكن ان يكون عند
وجوده في احدهما صالحا لان يعقل منه هذا الوصف ومجرد هذه الصلاحية
ليس باتصاف بذلك الوصف حقيقة بل منشأ لان يتصف به في العقل وان
سمي هذه الصلاحية بالاتصاف بسبب كونه منشأ له مجازا فلا مناقشة

اراد بالبعض المذكور الفاضل الدواني وقد مر منا نقل كلامه هذا بعبارته
وبيان انه تحقيق على اصل الاشراقيين واما النظر الذي اورده من قبيل
المواخذة اللفظية ولا وجه لها في الحكمة الرسمية فكيف في حكمة الاشراق فانهم
فسروا الاتصاف بمعنى غير معهود وبينوا له المطابق ولم يريدوا به ايضا
ما هو المعنى المعروف المطابق فليس لاحد ان يناقش في واحد من الموضعين
بانه مخالف للغة والعرف العام ولا يتهمهم ايضا ان يكون استعمالهم ذينك
العبارتين على قانون المجاز اللغوي حتى يحتاجوا الى بيان العلاقة المجازية
بين الموضوع له والمستعمل فيه ثم ان قوله فعند حصول الموصوف في الذهن
او في الخارج من غير ان يكون معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور
اتصافه به ممنوع فان تحقق الاتصاف في احد المظرفين انما يقتضي تحقق
الموصوف فيه واما تحقق الوصف فيه فغير لازم الا يرى ان الاعمى متصف
بالعمى في الخارج ولا تحقق للعمى فيه واما قوله وان سمي هذه الصلاحية الخ
ففيه خلل اما اولا فلما عرفت انها مجرد اصطلاح فلا حاجة فيها الى العلاقة
واما ثانيا فلان حقه على تقدير التعرض لتصحيح عبارة الاتصاف ان يتعرض
لتصحيح عبارة المطابقة ايضا ولعله لم يقدر على تصحيحها على الوجه المذكور
في قرينتها فاغمض عنها ثم قال ذلك القائل ولعل مراد القوم من الاتصاف
في قولهم ان الاتصاف انما يتوقف على وجود الموصوف دون الصفة هو
الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه ان عبارة الظن لا يناسب المقام لان
الفاضل الذي نقل الكلام المذكور عنه قد افصح عن هذا المعنى بعبارة واضحة
حيث قال فان قلت لم صار الاتصاف مقتضيا ثبوت الموصوف في ظرفه ولا
يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كلا منهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من
ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون الموصوف في
نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة
مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا
شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان
ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف له في الخارج
ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم

وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي امورا اضافية
وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه بها وصفا صادقا وقد فصل هذا المعنى
بعبارة اخرى في موضع آخر من كتابه ثم قال ذلك القايل وايضا قالوا ان
نفس الامر هي نفس الشيء ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود
في حد نفسه وذلك اما في الذهن او في الخارج وحصروها فيهما والاتصاف
بالمعنى المذكور ليس في الخارج بمعنى الاعيان وهو ظاهر ولا في الذهن
قبل ان ينسب احدهما الى الآخر فيلزم ان يكون لنفس الامر تحقق وراء
الخارج والعقل ولم يقولوا به ومأخذ هذا ما اورده الفاضل الدواني
على كلام الفاضل القوشجي في الشرح الجديد للتجريد وقد مر تفصيل ذلك
وبيان وجه التفصي عنه فتذكر ثم قال ذلك القايل ثم انه على تقدير ان
يراد من الاتصاف العقلي بحسب نفس الامر ما ذكره ذلك البعض من صحة
انتزاع الوصف منه ونسبته اليه يمكن ان يقال مراد المص يعني صاحب المواقف
في قوله والجواب ان الضرورة الخ هو ان ثبوت الوجود للماهية ثبوت عقلي
بحسب نفس الامر بالمعنى الذي ذكر وتوقف الثبوت بهذا المعنى على وجود
الموصوف سابقا انما هو فيما سوى الوجود من المحمولات العقلية فان صلاحية
انتزاع تلك الاوصاف يتوقف على وجود ما ينتزع هي منه في الجملة فيكون
ثبوتها بالمعنى المذكور مسبوقا بالوجود واما الوجود فصحة انتزاعه انما
هي بكون الموجود موجودا بهذا الوجود لا بوجود آخر قبله فلا يلزم كونها
موجودة مرتين ولا تسلسل الوجودات فلا يكون من قبيل تخصيص الاحكام
العقلية البديهية بسبب ما يعارضها فان البديهة الكلية انما هي في الاتصاف
بالمعنى المشهور لا في الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه انه لا مجال لان يكون
صلاحية انتزاع الوجود بكون الموجود موجودا بهذا الوجود لان هذا
الكون المذكور يلزم ان يكون الشيء فرعا لنفسه فالضرورة العقلية كما لا يفرق
بين الوجود وساير الاوصاف في الاتصاف بالمعنى المشهور كذلك
لا تفرق بينه وبينها في الاتصاف بهذا المعنى
كما لا يخفى على من انصف وبالتجنب
عن التعسف اتصف

م

الكون فرع اتصاف الماهية بالوجود الذي هو [illegible]

Murat Molla Halk [Kütüp]hanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/30
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار لا بالايجاب والاضطرار
والصلوة على النبي المختار محمد وآله وصحبه الاخيار فهذه
رسالة في تحقيق مراد القائلين بان الواجب تعالى موجب بالذات واعلم
ان هذه المسئلة من امهات مطالب الحكمة ومعظم اصول الفلسفة ومن
له انتساب الى الحكمة وانتماء الى الفلسفة لابد من القول بذلك الاصل
والا لايكون له من الحكمة الا الاسم ومن الفلسفة الا الرسم فالفلاسفة
الاسلاميون كالفارابي وابن سينا لابد لهم من الاعتراف بالاصل المذكور
على ما افصح عنه الفاضل الجامي في رسالته المعمولة في تحقيق مذاهب الحكماء
والمتكلمين والصوفية في ذات الله تعالى وصفاته ولا شبهة في ان مدار الشريعة
على المعجزة وكونها تصديقا فعليا ومبنى ذلك على ان يكون مبدا العالم فا لقا
مختارا لا فاعلا بالاضطرار فالجمع بين التشرع والقول بذلك الاصل مشكل
وان شئت الوقوف على وجه انحلال هذا الاشكال فاستمع ما نتلو عليك
من المقال اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق الكلام في ان
ارباب الحكمة متوافقون واصحاب الفلسفة متطابقون على ان مبدا العالم
موجب بالذات ولا حاجة في ذلك الى زيادة بيان انما الشان في تعيين
مرادهم من هذا القول وتبيين مرامهم من هذا الكلام فنحن نقول لانخ
من ان يكون مرادهم مما ذكر ان مبدا العالم مضطر في ايجاده بحيث لايقدر
على تركه ولا يصح منه ذلك او يكون مرادهم منه ان يعالى انه تعالى وان كان فا
فاعلا بالمشية والاختيار لا بالكره والاضطرار وانه قادر على ان لا يفعل
ويصح منه ترك الفعل الا انه لايترك البتة ولا ينفك عن ذاته الفعل لا لاقتضاء
ذاته اياه حتى يلزم ان يكون مضطرا فيه اضطرار النار والشمس في التسخين
والاحراق والاضاءة والاشراق على اصل القائلين بتاثير الطبايع

واستناد الاثار اليها بل لاقتضاء الحكمة ايجاده وعلى هذا المعنى لانقص
في الايجاب ولا شين ولا يكون القول به كفرا بخلاف المعنى الاول فانه نقصان
بلا اشتباه يجب تنزيه الله تعالى عنه وان القول به كفر باتفاق اهل الحل والعقد
واطباق ارباب الملل والظاهر ان مرادهم من الايجاب هو هذا المعنى الاخير
وان كان المعنى المشهور فيما بين خصمائهم من فرق المتكلمين والمسطور في كتب
اكثر المتاخرين هو المعنى الاول ويشهد لذلك انهم يدعون ان الكمال في الايجاب
ولا كمال فيه على المعنى الاول بل الكمال فيه على المعنى الثاني كما لايخفى على من تامل
وانصف وبالتجنب عن التعصب اتصف وعلى وفق ما ذكرنا صرح الفاضل المحقق
نصير الطوسي حيث قال في تلخيص المحصل واعلم ان القادر هو الذي يصح ان
يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد
الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة
لاينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل
يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة
ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله بعد اجتماعهما لان الداعي الذي هو ارادة جازمة
لايدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي ولذلك قالوا بوجوب الحدوث الى
هنا كلامه ولنا دليل آخر على تعيين المعنى الثاني للارادة قاطع لعرق الاشتباه
وهو انه لا شبهة في ان المعلول الاول ممكن العدم والا لكان واجب الوجود
هف ولا خلاف للفلاسفة في ان كل ممكن مقدور له تعالى بناء على ان الامكان
مصحح للمقدورية عندهم فثبت الحكم بان المعتقد متين ان عدم المعلول الاول
مقدور له تعالى ولو كان اقتضاؤه تعالى وجود المعلول الاول اقتضاء ذاتيا بحيث
لايمكن تخلفه عنه لما كان عدمه مقدورا له واذ تقرر هذا فاتضح انهم لا يقولون
بالايجاب على المعنى المشهور المذكور في كتب المخالفين بل يقولون به على المعنى
الآخر لايقال تخلف المعلول عن العلة الكافية في ايجاده ممتنع والامتناع
ينافي المقدورية لانا نقول ذاك اذا كان اقتضاء المعلول ذاتيا واما اذا
كان اراديا اي لا يكون الذات مقتضيا له ما لم يتعلق صفة الارادة كالذي
نحن فيه فلا امتناع في التخلف فان قلت لا يخلو من ان يقولوا بصحة الترك
منه تعالى ام لا وعلى الاول يلزم ما الزمهم القائلين بانه تعالى مختار لا موجب

فهم ح محجوجون بالحجة التي عولوا عليها في اثبات مطلبهم هذا وذلك انهم
قالوا ان المبدا الاول لو كان فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق
قدرته باحد مقدوريه دون الآخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تاثيره
في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده على السوا فيفتقر الى مرجح آخر ويلزم جزا
فيلزم التس في المرجحات وان لم يفتقر لزم استغنا الممكن عن المؤثر لان
نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح
وانه يسد باب اثبات الصانع اذح يجوز ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح
وهذه الحجة تنهض عليهم ح لان مدارها على ثبوت صحة الفعل والترك منه
تعالى وعلى الثاني يتعين ان يكون مرادهم من القول المذكور ما هو المشهور
لا ما ذكر آنفا ولا يصح ما نقل عن تلخيص المحصل قلت نختار انهم يقولون
بصحة الترك منه تع لكن لا في الواقع وبحسب نفس الامر لانها مخالفة للحكمة
وما يخالفها يمتنع صدوره عنه تع ووقوعه في نفس الامر بل نظرا الى ذاته تع
على معنى انه تع غير عاجز عن الترك بل قادر عليه غير مضطر في الفعل والاستحالة
في ذلك بل لا بعد ايضا الايرى ان ما لم يتم استعداده لا يمكن ان يوجد ويدخل
تحت قدرته بالفعل لا لانه لا يصح ان يصدر عنه اصلا حتى يكون ذلك لقصور
وعجز من جانبه بل لانه غير قابل للفعل وفيض الوجود بعد فالنقصان في
جانبه ونظير هذا القول في الابتنا على صحة الترك نظرا اليه تع دون الواقع
قول اهل الحق منا ومنهم ان الممكنات داخلة تحت قدرته تع على معنى انه
ما من ممكن من الممكنات الا وهو تعالى قادر على ان يخرجه من العدم الى
الوجود ومع ذلك لا يمكن ان يخرج كلها الى الوجود بحيث لا يبقى شي منها
في القوة على ما تقرر في موضعه فالممكنات كلها يصح ان يصدر عنه تع نظرا الى
الواقع ونفس الامر بما فيه من الاستحالة قال الامام الرازي في المطالب العاليه
قال اهل الملل والنحل المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر وهو القادر
او يؤثر لا مع جواز ان لا يؤثر وهو الموجب فهذا التقسيم يدل على ان كل
مؤثر فهو اما قادر واما موجب ثم عند هذا قالوا القادر هو الذي يصح منه
ان يؤثر تارة وان لا يؤثر اخرى بحسب الدواعي المختلفة هذا ملخص الكلام
في الفرق بين القادر والموجب وقالت الفلاسفة القول باثبات مؤثر

يكون

يكون تاثيره على سبيل الصحة مشكل ثم ذكر في بيان وجه الاشكال حججا حاصل
الحجة الاولى هو ان كل شي يفرض مؤثرا في اثر اما ان يكون كل ما لا بد منه في كونه
مؤثرا في ذلك الاثر حاضرا او لا يكون مجموع تلك الامور حاضرا فان كان الاول
وجب ترتب الاثر عليه ضرورة ان المعلول يجب وجوده عند حضور جميع ما لا بد منه
في وجوده وان كان الثاني امتنع صدور الاثر عنه ضرورة ان انتفا كل جز من جملة
ما يتوقف عليه وجود المعلول علة مستقلة لعدمه فيجب عدمه على تقدير عدم حضور
جميع ما لا بد منه في وجوده واذا وجب عدمه يمتنع وجوده واذا كان لا حال
الا احدى هاتين الحالتين وثبت ان الحاصل في احديهما هو الوجوب والحاصل
في الاخرى هو الامتناع ظهر ان التاثير على سبيل الصحة والجواز قول لا يقبل العقل
ثم قال واعلم ان المتكلمين لهم في هذا المقام قولان منهم من سلم ان الرجحان
بدون المرجح محال الا انهم زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع ع
الا ان تلك الاولوية لا تنتهي الى حد الوجوب ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح
في حق القادر غير ممتنع وضربوا لذلك امثلة منها المخير بين شرب القدحين ومنها
المخير بين اكل الرغيفين ومنها الهارب من السبع اذا وصل الى شعب الطريقين
فانه يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح قالوا ولا بد هنا من الاعتراف بامكان
ان يصدر عن القادر احد مقدوريه دون الآخر لا لمرجح اذ لو وقفناه على
انضمام المرجح اليه يصير واجب الوقوع فح يلزم ان لا يبقى فرق بين الموجب
والقادر لكن العلم بهذا الفرق ضروري فوجب الاعتراف بان القادر يمكنه
ترجيح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح الى هنا كلامه وقد يلخص لنا من هذا
التفصيل امران احدهما ان الايجاب المنافي للقدرة لا يلزم ان يكون ناشيا
عن ذات الفاعل مستندا اليه وهذا يشهد لما قدمناه من ان الايجاب الذي
اثبته الحكما في المبدا الاول استناده الى الحكمة لا الى ذاته تع وثانيهما ان قولهم
بانه موجب لا قادر مختار لا لانه واجب بالذات كما هو الظاهر من تقرير القوم
بل لانه فاعل وصح كل فاعل ان يكون كذلك واجبا كان ذلك الفاعل او
ممكنا وقال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات واما الفلاسفة فلم يذهبوا
الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة
في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين

من ذوى الطبايع الجسمانية بمعنى ان قدرته ليست صفة مصححة لفعله وتركه
وان ارادته ليست صفة مخصصة لاحد مقدوريه على الآخر بالوقوع بل كل منهما
عين ذاته على معنى ان ذاته من حيث انها مؤثرة على وفق مشيته فى الممكنات
قدرة ومن حيث انها مرجحة لاحد المقدورين المذ ويبين على الآخر اختيار
ومن زعم ان مراده ان يقال انه تع قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك
على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهذا المعنى
متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل لازمة
لذات تع فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه
ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتان صادقتان فى
حق البارى تع لان صدق الشرطية لا يقتضى صدق الطرفين ولا صدق احدهما
فقد فسر كلام ذلك الفاضل بغير معناه وتنزل مراده على غير معناه ثم انه
اخطاء فى زعمه قيام الخلاف بين الفريقين فى ثبوت القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك له تع لما عرفت فيما تقدم ان الفلاسفة لا يخالفون المتكلمين
فيه ثم ان ما ذكرت نفيا واثباتا معنى القادر وصح عند الطايفتين لا معنى
مجموع القادر المختار كما توهمه ذلك الزاعم وقد سبقه الى هذا الوهم الفاضل
الشريف حيث قال فى بحث حدوث الاجسام من الحواشى التى علقها على شرح
التجريد ان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت
له تع فانه صريح فى عدم الفرق بين القدرة والاختيار لان ما ذكرت معنى القدرة
وانت ما عرفت مراد الفلاسفة من الايجاب ووقفت على عدم خلافهم
فى القدرة بمعنى الصحة والترك فقد تحققت ان الزاعم المذكور لم يصب فى قوله
ذهب ارباب الملل والشرايع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تع قادر
مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجح الفعل انما هو بارادته وخالف الفلاسفة
فى ذلك وقالوا انه تع موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين
من ذوى الطبايع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى
انه تع تام فى فاعليته فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصد
وطلب مع علمه بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق

وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة فى كونه تعالى قادرا
مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف فى ان الفعل هل يجامع القدرة
والارادة اولا وذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة دنه
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر
الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصول الحاصل
ليس بشئ بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم فى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علمه
مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود
منها فى واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضى افاضة
ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا
وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة ونحن نقول بصحة
الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث
لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه والعجب انه صنف كتابا فى تهافت
الفلاسفة وتصدى بهذه المسئلة وخاض فيها قبل تحقيق مقالتهم فيها وعجب
منه انه يعزو مراد الفاضل الطوسى فى شرحه للاشارات على خلاف ما صرح به
نفسه فى تلخيصه المحصل ثم ان كلامه المنقول آنفا محتو على وجوه الخلل منها ان
الظاهر منه ان لا يكون خلاف بين ارباب الشرايع والملل من اهل الاسلام
وغيرهم فى هذا المطلب بل يكون الكل متفقون فيه على مخالفة الفلاسفة وقد
ثبت فيما تقدم على ان الصوفية المتشرعين مع الفلاسفة فى هذا المطلب
وقد دته فى هذا الوهم الفاضل الشريف فانه قد قال فى شرحه للمواقف والى
هذا الى انه تع قادر اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس بشئ منهما لازما اى
لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ذهب المليون كلهم ومنها ان معنى ايجاب شئ
شيئا آخر هو اقتضاؤه اياه على وجه لا يمكن تخلف الثانى عن الاول كاقتضاء
الشمس للاشراق واقتضاء النار للاحراق على راى الفلاسفة وهم على ما زعمه
ذلك الزاعم لما ذهبوا الى اثبات الايجاب بالمعنى المذكور فى مبدأ العالم
لزمهم القول بان فاعليته كفاعلية المضطرين من ذوى الطبايع الجسمانية
فيما يرجع اليه الفاعلية من معنى التأثير والايجاب وان فارقها من حيث

انه فاعليته مقارنة للشعور والعلم دون فاعليتها ولا تاثير لهذا في الفرق
بين الايجابين فلا وجه لقوله وقالوا انه تع موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته
كفاعلية المجبورين الخ ومنها انه يرد على قوله بل على معنى انه تام في فاعليته الخ
ان الايجاب بهذا المعنى لا ينكره اهل الحق على ما ذكره الشريف الفاضل في الحواشي شخ
التجريدية حيث قال ان القول بتوقف العلوم على تحقق الاستعداد لا ينافي
القول بالفاعل المختار لجواز ان يكون التوقف عاديا وعلى تقدير كونه
حقيقيا جاز ان لا يكون مفضيا الى وجوب الفيض بل الى ترجحه وعلى تقدير
افضائه اليه جاز ان يكون الاستعداد المفضي الى وجوب الفيض مستندا
الى اختياره وبذلك يندفع ما قيل ان المباحث المذكورة هٰهنا انما تمشي
على قاعدة الايجاب دون قاعدة الاختيار الى هنا كلامه ومنها انه استدل
بقوله فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات الخ على انهم لا يقولون
بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك ومبنى ذلك الاستدلال على ان يكون ذاته
تع عندهم مقتضيا للتمثل المذكور وان يكون ذلك التمثل مقتضيا لافاضة
هذا النظام حتى يلزم ان يكون هذا النظام مقتضى الذات بالواسطة المنتهية
اليه فلا يصح انفكاكه عنه لاقتضائه اياه اقتضاء تاما كما لا يصح انفكاك الاحراق ق
عن النار لاقتضائه اياها بواسطة اقتضاء السخونة اقتضاء تاما ولا صحة
لذلك المبنى لانهم لا يقولون بكون التمثل المذكور المسمى بالعناية الازلية
موجبا لفيضان المتمثل عنه تع ايجابا تاما بل يقولون انه يرجح اقتضاءه تع
اياه على عدم اقتضائه فهو بمنزلة الداعي في الفاعل بالاختيار منا وقد
افصح عن هذا المعنى صاحب المواقف حيث قال في مقصد انه تع مريد قال الحكماء
ارادته نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية بل الظاهر من سياق
كلامهم انهم يجعلون التمثل المذكور مرجحا لصدور العالم على هذا الوجه المخصوص ص
على ساير الوجوه الممكنة قال الكاتبي في شرح الملخص اختلفوا في معنى عناية
الله تع فذهب الفلاسفة الى انها عبارة عن علمه تع بانه كيف ينبغي ان يكون
نظام الوجود حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل الانفع وعلمه بهذا المعنى
سبب لفيضان العالم على ذلك النظام عن الله تع فاذن هذا العلم هو العناية
انتهى كلامه ولا يذهب عليك انه لو لم يمكن ان يصدر العالم عنه تعالى على

على وجه آخر لم يحتج الى بيان مرجح لصدوره على هذا الوجه وهذا كالنص
منهم بانه تع قادر على ايجاد العالم على كل من الوجوه الممكنة بدلا عن الآخر
ومنها ما في تعليله القايل لامتناع تخلف المعلول من القصور اذ لم يثبت
بعد ان تعلق الارادة بالمعلول جزء اخير من العلة التامة فالوجه ان يقال
في التعليل لامتناع تخلف مراد الله تعالى عن تعلق ارادته لاستلزامه العجز
ومنها القصور العدول عن العبارة الصحيحة في قوله بل الخلاف في ان الفعل
هل يجامع القدرة والارادة اولا فان الصواب ان يقال هل تجب مقارنته
للقدرة والارادة اذ لا خلاف في جواز مجامعة الفعل للقدرة والارادة
انما الخلاف في وجوب تلك المجامعة ومنها ان موجب قوله تعالى مع الاوقات
المترتبة الغير المتناهية هو ان يكون كل موجود ممكن ماديا كان او مجردا
زمانيا واقعا فيه او في طرفه وليس كذلك فان من الموجودات الممكنة ما لا
تعلق له بالزمان اصلا كالعقول المجردة على اصلهم وفي الحواشي الشريفية
الشريفية المعلقة على شرح المطالع ومن تلك الجملة قولهم ان جميع الممكنات
من حيث هي باسرها قابلة للوجود وكما لا يخ على انحاء مختلفة ووجوه شتى
الا ان بعض تلك الوجوه ابلغ نظاما واحسن انتظاما للكل من حيث انه كل
فهي من حيث قبولها لذلك الوجه الاكمل اشد مناسبة للمبدا الكامل من
جميع الجهات فاستحقت ان يفيض عليها ذلك الوجه الابلغ الاحسن اعني النظام م
المشاهد الواقع فيها ولنا فيه بحث وسواء منع هذا الكلام وسواء ان مجموع
الممكنات الداخلة تحت الوجود يمكن ان يدخل في الوجود على انحاء شتى ووجوه ه
مختلفة وهو محل المنع وذلك ان الثابت امكان دخول كل منها تحت الوجود
في الجملة ولا يلزم منه امكان دخول الكل تحت الوجود على وجوه شتى فان
العقل لا ينقبض عن احتمال ان يكون الممكن دخول الكل تحت الوجود
بوجه معين ويكون ساير الوجوه غير ممكنة لوجود المانع الابدي ان
دخول مجموع العلة والمعلول تحت الوجود لا يمكن الا بنحو واحد وهو ان
يكون العلة متقدمة عليه غير مقترنة بما يضاده في الوجود وساير الانحاء
المتصورة كدخولها في الوجود وهي متاخرة عنه او مقارنة له ذاتا وزمانا
او مقترنة بما يضاده ويمنعه عن الوجود غير ممكنة فلم لا يجوز ان يكون

الحال في مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود كذلك واعلم ان كلا من الفريقين
انما ذهب الى ما ذهب في حق المبدا الاول من اثبات الايجاب ونفيه لزعمهم
ان الكمال فيما ذهبوا اليه فعلى هذا يشكل قول المتكلمين بالايجاب في الصفات
قال الفاضل الشريف ان تاثيره تع في صفاته اذا كان بايجاب يلزم ان يكون
الواجب تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فيجوز ان يتصف به
بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها
نقصان مشكل جدا ونحن نقول للمتكلمين ان يقولوا في حل هذا الاشكال
ان ايجاب الصفات مرجعه الى استحالة خلوه تع عن صفات الكمال ولا شك
في انه كمال يتجبر به ما في عدم القدرة على الترك من مظنة النقصان ويربو
عليه بخلاف ايجاب المصنوعات فان مرجعه الى استحالة انفكاكه عنه تع واضطراره
في النفع للغير ولا كمال فيه فظهرت جهة النقصان من حيث انه لا يقدر على
الترك ويضطر في الفعل غير منجبرة فافهم الفصل واعلم ان الايجاب بالمعنى
الذي ذكرناه وقلنا ان مراد الفلاسفة من قولهم المبدا الاول موجب
بالذات الموجب بهذا المعنى ليس ببعيد عن الوجوب على الله تع الذي اثبته
المعتزلة فانهم يقولون على ما نقله الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل
ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة ومنشأ هذه الضرورة عندهم
حكم العقل بقبح بعض الاشياء وحسن بعضها وهذا الحكم لا يخرج بعض
الاشياء عن تحت قدرته تع كما ان منشأ ما اثبته الحكماء من معنى الايجاب
موافقة بعض الوجوه الممكنة للحكمة ومخالفة الآخرين لها وهو لا يخرج بعض
تلك الوجوه عن تحت قدرته تع فليس الفرق بين المذهبين من حيث ان
الثابت على المذهب الاول الوجوب على الله تع وعلى المذهب الثاني الوجوب
عن الله تع كما هو المشهور المذكور في كثير من كتب المتاخرين وقد افصح
عنه الفاضل الشريف في شرحه للمواقف حيث قال انه تع الحاكم فيحكم
ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه لان الثابت على
المذهب الثاني ايضا ليس الوجوب عن الله تعالى ولما انجر الكلام في هذا
المقام فلا علينا ان نذكر اصل اهل الاعتزال فيما تقدم من المقال قال
الامام في المطالب العالية الفصل العاشر في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي

الى ما يكون داعية الحاجة والى ما يكون داعية الاحسان اعلم ان هذا التقسيم
هو اللائق باصول المعتزلة وعليه فرعوا كثيرا من مباحثهم في علوم الالهيات
فنقول قد بينا انه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير الا اللذة والسرور وما يكون
مؤديا اليها او الى احدهما فنقول العلم بكون الفعل منفعة اما ان يدعوه
الى ايصال تلك المنفعة الى نفسه او الى غيره فالاول هو داعية الحاجة والثاني
هو داعية الاحسان فههنا الداعي الى الفعل مجرد كونه في نفسه حسنا ويكون
الداعي الى تركه مجرد كونه قبيحا فداعية الحاجة اعتبار صفة الفاعل وهو
كونه محتاجا الى ذلك الشيء واما داعية الحكمة فهي اعتبار صفة الفعل لا
اعتبار صفة الفاعل واعني باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه حسنا او
كونه في نفسه قبيحا ثم قالوا حكم هذين القسمين مختلف لان قبحه يدعوه
الى الترك على سبيل الجزم ولا يجوز خلافه واما حسنه فيدعوه الى الفعل
من غير وجوب ثم ان انضاف الى حسنه وجه يقتضي ان يكون فعله اولى
من تركه صار هذا الداعي اقوى لكنه لا يبلغ مبلغ الوجوب فان انضاف
اليه ما يقتضي الوجوب صار في غاية القوة لانه صار بحيث لا يجوز في العقل
تركه الى هنا كلامه واذا عرفت اصلهم على هذا التفصيل فقد وقفت على
ما في المواقف وشرحه حيث قالا واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى
بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء عليهم
السلام فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن
المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف منتقض
بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف
وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم
لا توجبونه على الله تع بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا والثاني من الامور
التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة
فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تع واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به
واجبا الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه
التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان

مطيع وعاص وفيه اي في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم
بها فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل
وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث
الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب لمجرد تجويز المرجوح ضعيف جدا
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح
للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع ع
في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تع من الخلل حيث
كان مبناه على عدم الفرق بين مراتب الحسن وكذا بين مراتب القبيح بان
يكون كل ما هو حسن يجب ان يفعل وكل ما هو قبيح يجب ان يترك وقد عرفت
انهم لا يقولون به وفي المطالب العالية للامام قال اهل العلم نفرض امرأة
كان لها ثلثة من الاولاد احدهم مات في كبره وكان مؤمنا تقيا والثاني
مات في كبره وكان كافرا فاسقا والثالث مات في صغره فسألوا ابا علي
الجبائي رئيس المعتزلة عن حالهم فقال اما الزاهد ففي اعالي الجنة واما الكافر
ففي دركات النار واما الصغير فمن اهل السلامة فقال السائل ان اراد
ذلك الصبي ان يذهب الى درجات الجنة في الموضع الذي هو موضع اخيه
المؤمن الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا لانه يقال ان اخاك وصل
الى تلك الدرجات بسبب زهده وعلمه ولم يحصل لك ذلك فكيف تصل
اليه فقال السائل لو قال ذلك الصبي الهي ليس الذنب مني لانك امتني
قبل البلوغ بل كان الواجب عليك ان تمهلني حتى اذا بلغت اتيت بالطاعات
الكثيرة مثل ما اتى به الاخ الزاهد فقال الجبائي ان الله تعالى يقول له كنت
اعلم انك لو بلغت لكفرت ولصرت مستحقا للنار فراعيت مصلحتك وامتك
قبل البلوغ حتى لا تكون من اهل النار فقال السائل فلو ان الاخ الكافر
يقول يا الهي كما علمت من حال ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ الكفر واستحق
العقاب فكذلك علمت من حالي ان الامر كذلك فلم راعيت مصلحته وما
راعيت مصلحتي فلما ذكر السائل هذا السؤال انقطع الجبائي وعجز عن
الجواب ثم ان ابا الحسين البصري بعد خمسة ادوار اورد هذه المناظرة في كتاب
الغرر وقال نحن لا نرضى في هذه المسئلة بهذه الاجوبة ولاصحابنا في الجواب

عنه

عنه ذلك طريقان اما من لم يوجب الاصلح في الدنيا فانه يقول ان الله تعالى
يقول للمؤمن والكافر كلفتكما والمقصود من ذلك التكليف التعريض للمنافع
العظيمة فهذا الذي احسن الاختيار ففاز بالنجاة وهذا الكافر اساء
الاختيار فوقع في العذاب فاذا قال الطفل فهلا كلفتني فيقول الله تعالى
هذا التكليف تفضل وليس يجب اذا تفضلت على احد ان اتفضل على كل احد
لان للمتفضل ان يتفضل وله ان لا يتفضل فالذي امكن ايها الصبي ان اتفضل
عليك غير لازم وليس للكافر ان يقول هلا اخترمتني لانا لم نقل انه يجب عليه
اخترام الطفل لاجل انه علم انه يكفر فيلزم منه اخترام كل من يكفر لانه
ليس يلزمه التفضيل ولا يجب اذا لم يتفضل على الطفل بالتكليف ان لا يتفضل
على غيره لما ذكرنا ان ترك المتفضل في حق واحد لا يوجب تركه في حق غيره
فظهر ان مع هذا الجواب لا يلزم تلك الحجة واما من قال بوجوب الاصلح
فانه يقول انما خلق الله تع المؤمن لانه علم انه يؤمن ويصل الى الثواب
وليس في بلوغه وتكليفه مفسدة لاحد من المكلفين واما الطفل فانه
لو بلغ وكلفه لكان ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين فظهر الفرق وهذا
تمام ما اورده ابو الحسين البصري في كتاب الغرر الى هنا كلامه وبهذا التفصيل
تبين ان ما نقل عن الاشعري في الزام ابي علي الجبائي واسكاته ليس مما ينبغي
بالقطع على قاعدتهم القائلة بوجوب الاصلح على الله تعالى كما زعمه صاحب
المواقف ثم انه لم يصب في تقرير جواب الجبائي حيث قال يثاب بالجنة ثم
قال فاصلح فادخل الجنة لان مبناه على ان لا يدخل الجنة من لا ثواب له
عندهم ولا صحة له عندهم لانهم لا يقولون بمنزل آخر
غير الجنة والنار وان قالوا بالواسطة
بين الايمان والكفر وقد تدرك
ذلك الخلل في تقريره
الامام كما لا يخفى
على المتأمل
فتأمل

Murat Molla H... ...hanesi
Eski ...t No : 1831
Yen... No : 1495/31
Tasnif ... : 297.3

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وهذه رسالة مرتبة في تحقيق الحق
في المسئلة القايلة هل يجوز ان يستند القديم الممكن الى المؤثر ام لا وقد
اشتهر الخلاف في هذه المسئلة بين المتكلمين والحكماء على خلاف الواقع
قال الفاضل الكاتبي في شرح الملخص المشهور في الكتب ان هذه مسئلة اختلف
فيها اهل الملل من الاسلاميين وغيرهم من الحكماء وفي الحقيقة ليس كذلك
لان المليون يسلمون ان المؤثر في الشيء لو كان موجبا بالذات لا يجب ان يكون
اثره مسبوقا بالعدم حتى يجب تقدم المؤثر عليه بالزمان بل الاكثرون منهم
يجيلون ذلك والفلاسفة يسلمون ان المختار اذا قصد الى ايجاد الشيء وتكوينه
لابد ان يكون ذلك الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا واذا كان كذلك ظهر انه
لا خلاف في المعنى البتة نعم الخلاف في ان الباري تع اموجب بالذات او فاعل
بالاختيار الى هنا كلامه وقد سبقه الى هذا التحقيق الامام الرازي حيث قال
في شرحه للاشارات لا خلاف في ان الدايم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا
فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى
علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بهذا الدليل اي لان
الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة على القدرة المؤثرة والفلاسفة
اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا
على ان الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا
الى القادر فمن يقول الدايم هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما
الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق
فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة الى هنا كلامه ومراده من القادر الفاعل
الذي يصح منه الفعل والترك وقد دل على ذلك قرينة المقابلة بالموجب
وتلك القرينة كنار على علم فان القدرة المستعملة في مقابلة الايجاب

ليست لا بمعنى التمكن من طرفي الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان شاء ترك اعم من ان يكون مشية الفعل لازمة لذات الفاعل اولا
لا يقابل الايجاب بل يجامعه لان صحة ان شاء ترك لا تقتضي وقوع المشية
ولا صحته وبهذا البيان اندفع ما في المحاكمات من ان قوله ان الحكماء يجيلون
استناد الازلي الى القادر ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار
مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة كون الذات بحيث ان شاء فعل وان
شاء ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم
شرطية الفعل واقع دايما ومقدم شرطية الترك غير واقع دايما انتهى
كلامه ثم ان معنى قوله لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بهذا
الدليل بل بالدلالة على القدرة المؤثرة انهم اثبتوا بما تمسكوا به من الدليل
المشهور المذكور في محله ان مبدأ المعلولات قادر مختار فلزمهم نفي العلة
الموجبة ونفي المعلول الازلي فلا جرم لم يتيسر لهم القول باستناد القديم
الممكن الى المؤثر فعدم قولهم بالاستناد المذكور لذلك لا لانهم ينكرون
جوازه وليس مدلول هذا الكلام انهم انما قالوا بحدوث العالم لاثباتهم الاختيار
وغاية ما يلزم منه ان يصح لهم بناء مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار والصحة
لا تستلزم الوقوع فلا دلالة فيما ذكر على عكس ما هو الواقع وبهذا التوجيه
اندفع ما ذكره الفاضل الطوسي حيث قال في شرحه للاشارات في رد ما قاله
الامام اقول هذا اصلح من غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صرحوا
كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن
ان يكون مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه يحتاج الى محدث
وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو
بط بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار
بل بنوا الاختيار على الحدوث فان قلت قد تبين مما تقدم انه كان لهم بناء
كل من مسئلتي الحدوث والاختيار على الاخرى فما وجه اختيارهم بناء مسئلة
الاختيار على مسئلة الحدوث على العكس قلت وجهه ان مسئلة الاختيار
مترتب على مسئلة الحدوث بلا حاجة الى الاستعانة من مسئلة اخرى فهي مبنى
مستقل لها بخلاف مسئلة الاختيار فان لم يترتب عليها حدوث ما يستند الى

الى المختار سواء كان بالذات او بالواسطة واما حدوث العالم بجميع اجزائه
فانه لا يثبت بمجرد ثبوت مسئلة الاختيار بل لا بد فيه من ابطال التسلسل
بتعيين استناد كل موجود ممكن الى الواجب بالذات اما ابتداء او بواسطة
ومن اثبات وحدة الواجب بالذات حتى يتعين استناد الموجودات الممكنة كلها
الى القادر المختار اما بالذات او بالواسطة فظهر ان مسئلة الاختيار لا تصلح
ان يكون مبنى مستقلا لمسئلة الحدوث والقاضي عضد الدين امضى حكومة
ذينك الفاضلين حيث قال في المواقف انه اى القديم لا يستند الى القادر
المختار اتفاقا والحكماء انما استندوه اى القديم الذى سوى العالم على رأيهم
الى الفاعل الذى سوى الله تع لاعتقادهم انه تع موجب بالذات بمعنى لو اعتقدوا
كونه تع قادرا مختارا لما جوزوا استناد العالم القديم على رأيهم اليه والمتكلمون
لو سلموا كونه تع موجبا لم يمنعوا استناده اى استناد القديم اليه تع فالحاصل
يجوز استناده الى الموجب اتفاقا بان يدوم اثره بدوام ذاته ويمتنع استناده
الى المختار اتفاقا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد وانه اى القصد
الى الايجاد مقارن للعدم اى لعدم ما قصد الى ايجاده ضرورة فنزاعهم عايد
الى كون الفاعل موجبا او مختارا يعنى ان نزاع المذكور بينا فى جواز استناده
القديم الى المؤثر عايد الى كونه موجبا او مختارا فلا خلل فى كلامه كما لا خلل
فى كلام الامام والكاتبى والفاضل الشريف حمله على غير معناه ونزله على غير
معناه حيث قال فى شرحه فنزاعهم فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا
الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل
فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تع وان المتكلمين لم يجوزوا
استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث ومستند اليه تع بل هذا
النزاع منهم عايد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا
كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول
وعلى حدوثه على التقدير الثانى هكذا ذكره الامام الرازى ثم رد عليه على الوجه
الذى نقلناه فيما سبق عن الفاضل الطوسى فان قلت هذا يشكل على ما ذكر
من اتفاق المتكلمين على ان العالم على تقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا
الى علة موجبة قولهم علة الحاجة الى الغير هى الحدوث قلت لا لان هذا القول

منهم

منهم بحسب الواقع فانهم لما اثبتوا حدوث العالم كان الوجود الممكن عندهم
عندهم منحصرا فى الحوادث فقالوا علة الحاجة الى الغير فى الوجود الممكن هى
الحدوث ومع ذلك لا ينكرون كون الماهية الممكنة قابلة للوجود المستمر ان
لم يكن واقعا ولا ينكرون ايضا احتياجه الى الغير على تقدير وقوعه غاية
انهم ينكرون وقوعه فيدعون انحصار الموجود الممكن فى الحادث ويبنون
على ذلك قولهم علة الحاجة هى الحدوث ثم ان هذا على ما هو المشهور وهو ان
يكون مرادهم من العلة علة الثبوت واما على ما ذكره صاحب المواقف وهو
الحق على ما حققناه فى بعض رسايلنا من ان مرادهم منها علة الاثبات فلا
اشتباه اصلا كما لا يخفى واذ وقفت على ما ذكرناه فقد عرفت ان الفاضل
قطب الدين الرازى لم يصب فى تخطئته مولانا الفضلاء فى هذا المقام حيث
قال فى المحاكمات اقول الخلاف فى هذه المسئلة والخلاف فى علة الحاجة
متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر
لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة
وكذلك لو امتنع احتياج الازلى لما كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علتها
الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلو لم يكن فى تلك المسئلة
اختلاف لم يكن فى هذه المسئلة ايضا اختلاف لكن الاختلاف فى هذه المسئلة
لم يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره انتهى كلامه والفاضل الشريف ايضا ما
اصاب اذ زعم ان ذلك القول ثمرة الغراب حيث اخذ به وقال فى شرح المواقف
واعلم ان القائل بان علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع الامكان حقه
ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا
فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتنزل
من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده انتهى ثم ان الظاهر من كلام
هذا الفاضل وكلام قدوته فى هذا المقام بل فى علم الكلام اعنى صاحب
المحاكمات هو ان يكون الخلاف فى ان استناد القديم الى المؤثر هل يجوز ام لا
متفرعا على الخلاف فى ان علة الحاجة الى الغير ما ذا هل هى الامكان ام الحدوث
بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم والظاهر من كلام الشيخ فى الاشارات انه
فرع الخلاف فى ضمن آخر وهو ان تعلق المفعول بالفاعل فيهم هل هو فى الحدوث

بمعنى الخروج من العدم الى الوجود ام فى الوجود الواجب بالغير وقد افصح
عن هذا الفاضل الطوسى فى شرحه للاشارات حيث قال ذهب الحكماء الى
ان المفعول يتعلق بفاعله فى وجوده ما سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور يعنى جمهور المتكلمين الى انه يتعلق به فى حدوثه دون وجوده
لما حكى الشيخ عنهم فى صدر النمط فكان من الواجب ان تحقق الحق فى ذلك
تحقق فى الفصل السالف انه يتعلق به فى وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان
سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل
كيفما تفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل فى جميع اوقات هذا الوجود
او فى وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه فى هذا الفصل ولما ظهر
ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب سواء كان دايما او غير دايم
يتعلق بالغير فى وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن
علة الحاجة هو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد فى هذا الموضع لان
علة الحاجة ان كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا فى جميع اوقات وجوده
لم يكن للشيخ منها بضائر كما صرح به فى آخر الفصل ولو كان هو الامكان و
كان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض
الشيخ لهذا البحث واما قوله يعنى قول الامام انه لم يبين الدايم هل يفتقر
الى مؤثر ام لا فليس بشىء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافى الدايم وان علة
التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا
فلا وهذا القدر كاف لغرضه ههنا الى هنا كلامه والتفصيل المشبع فى هذا
المقام فى رسالتنا المعمولة فى تحقيق ان التعلق للغير فيم وان الحاجة اليه
بم وبيان ان الخلاف بين المتكلمين والحكماء فى الموضعين وان الحدوث
المذكور فى احدهما بمعنى وفى الآخر بمعنى آخر ومن رام التفصيل فلينظم
تلك الرسالة فى سلك المطالعة ثم ان الفاضل المذكور قال فى تلخيص المحصل
انما ذهب المتكلمون الى ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل لا لقولهم علة
الحاجة هى الحدوث فان هذا القول يختص ببعضهم لكن بقولهم بان ما سوى
الله تع وصفاته محدث ويرد عليه ان قولهم انما يمنع وقوع استناد القديم
الى الفاعل واما استحالة ذلك الاستناد فلا يقتضيه القول المذكور انما المقتضى

لما

على ما قررنا قبل هذا قولهم بان ما به تعلق المفعول بالفاعل هو الحدوث وكان
هذا الفاضل نسى ما حققه فى شرح الاشارات فان موجبه تفريع الاستحالة المذكورة
على هذا القول لا على ما ذكره فان قلت خالف هؤلاء الثلثة اعنى الطوسى والرازى
والشريف تلك الثلثة اعنى الامام والكاتبى والقاضى فى تعيين مذهب المتكلمين
فى جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فبم رجحت قول تلك الثلثة على قول
هؤلاء الثلثة قلت بان ما ذكرت كلام نقلى وما ذكره هؤلاء استدلال عقلى
وقد نبهت على ما فى الاستدلال لهم من الخلل فلا يصلح معارضا لما ذكره ولو
كان طريقة هؤلاء ايضا النقل لكان الترجيح متعينا ايضا لان الاعتماد فى نقل
مذاهب المتكلمين على الامام اكثر من الطوسى وعلى الكاتبى اكثر من الرازى
وعلى القاضى اكثر من الشريف بل نقول جمهور الاشاعرة قالوا بوجود القديم
الممكن واستناده الى الموجب بالذات فان مذهبهم ان الله تع قادر مختار
فى ايجاد العالم وموجب بالذات فى ايجاد صفاته وقولهم ان صفاته ليست عين
ذاته ولا غيره لا يؤثر فيما ذكرنا لان مرجعه الى احداث اصطلاح فى لفظ الغير
والمراد من الغير فى مبحثنا هذا المعنى اللغوى المتعارف ومثبتوا الحال منهم
قالوا ان عالميته مستندة الى علمه مع كونهما قديمين والبهشمية من المعتزلة
قالوا ان الاحوال الاربعة وهى العالمية والقادرية والحيية والموجودية
معللة بحالة خامسة هى الالوهية وكلها قديمة وعدم اطلاقهم لفظ القديم
على الحال بناء على الفرق عندهم بين الوجود والثبوت لا يجدى ههنا لان مرجعه
ايضا الى الاصطلاح ويكفينا كون الحالة التى اثبتوها ازلية مستندة الى العلة
قال الفاضل الطوسى فى تلخيص المحصل والحق ان جميعهم اعطوا معنى القديم
فى الحقيقة لهذه الصفات فان اباءهم عن اطلاق القديم عليها ليس لحقيقى
وقال الفاضل الشريف فى شرح المواقف بعد ما نقل عذر الاشاعرة فى الصفات
وعذر مثبتى الاحوال فيها وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية
لا معنوية انتهى ومن هنا تبين ان مخالفة هذين الفاضلين لمن سبقهم فى القول
بان المتكلمين لا ينكرون جواز استناد القديم الى العلة لا تخلو عن مكابرة و
عناد واتضح ان القول ما قالت حذام وان الصالح لان يعتدى به فى هذا
المقام هو الامام بقى ههنا موضع بحث وهو ان صاحب المواقف والشارح

الفاضل

قالا في تعليل اتفاق الحكماء والمتكلمين على امتناع استناد القديم الى الفاعل
المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد وان القصد الى الايجاد
مقارن لعدم ما قصد ايجاده ضرورة وهذا صريح في دعوى الضرورة في ان الحالة
قصد ما الى وجود ما وقد صرح الشارح الفاضل في الحواشي التي علقها على
شرح التجريد بان منع الدعوى دعوى الضرورة فيما خالف فيه جمهور العقلاء
ثم ان مراده من جمهور العقلاء الحكماء فموجب ما ذكره ان لا يكون لهم وفاق
في امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وقال الفاضل الآمدي في ابكار
الافكار لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تع ويكونان
معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم ومراده من
الواجب الواجب المختار لانه كان في صدد الاعتراض على المنكرين باستناد
القديم الى المختار والتمثيل بالحركتين المذكورتين لمجرد التقدم الذاتي و
قال الفاضل الشريف في شرح المواقف ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم
من الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء
ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية
الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد
قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجد محال فلا بد ان يكون
القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم
القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز
مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود
قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن
كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا الى هنا كلامه ولا يذهب
عليك ان الدفع الذي ذكره هو بعينه ما اسلفه في بيان المقدمة الممنوعة حيث
قال لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد وان القصد الى الايجاد مقارن
لعدم ما قصد الى ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
والظاهر ان منعها متضمن لمنع بعض مقدمات ذلك البيان فلا وجه لذكر الدفع
المذكور بعد المنع المسبوق بذلك البيان ثم ان ما ذكره بقوله وقد يقال الخ تفصيل
للسند المار ذكره عقيب المنع المذكور واعادة له بعبارة واضحة فهذا الدفع

ورده تفصيل للمقدمة الممنوعة ومنعها في الحقيقة فلا وجه لايرادهما على وجه يفهم
منه ان يكون الاول دفعا للمنع والثاني ابقاء له بدفع الدفع قال الفاضل الطوسي
في التجريد والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد الابقاء
بعد الاحداث ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن
الاشارة في قوله ولهذا الى ما ظهر من قوله والمؤثر يفيد الابقاء من ان تعلق
المفعول بالفاعل قد يكون في دوام وجوده بدوام وجود فاعله ومعنى التعليل
المذكور انه لما ظهر من المسئلة المذكورة ان مناط الحاجة ليس مجرد الحدوث بل وجود
جاز الاستناد المذكور فهو على وفق ما فصله في شرحه للاشارات على ما
نقلناه فيما سبق ولدقة هذا الاعتبار والخفاء في الاشارة المذكورة لم يتفطن
لاصل المرام ومعنى الكلام الناظرون حتى قال الفاضل الاصفهاني اي ولاجل
ان الممكن محتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب ولم يدر
انه لا تفرع للجواز المذكور على احتياج مطلق الممكن الى المؤثر وقال الفاضل
الشريف وتبعه الفاضل القوشجي ولاجل ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر ثم
قال الفاضل الشريف وذلك لان جواز استناد القديم الى المؤثر مبني على جواز
احتياج الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا
بل حال بقاء فلو امكن ايجاد حال البقاء امكن حاجة القديم الى مؤثر والا فلا
وليس الامر كما زعمه فانه لا ابتناء بين الجوازين المذكورين بل كلاهما مبنيان
على اصل واحد وهو على ما ذكرناه ان جهة التعلق بين الفاعل والمفعول هي
الوجود لا الحدوث ثم انه لم يصب في تفريع قوله فلو امكن الحاجة حال البقاء
امكن حاجة القديم الى مؤثر والا فلا على ما قدمه من قوله ان القديم ليس له
حالة حدوث اصلا بل حال بقاء لان موجبه سلب ما ذكره وهو انه لو لم يكن الحاجة
حال البقاء لم يكن حاجة القديم الى مؤثر لا عينه ثم ان الثابت بالتعليل الذي
ذكره بقوله لان القديم الخ التلازم بين جواز استناد القديم الى المؤثر وجواز
احتياج الممكن الباقي حال بقائه اليه وبذلك لا يتم التقريب وهو ابتناء الثاني
على الاول لان التلازم بين الشيئين قد يوجد بلا تفرع من احدهما على الآخر
فتدبر وههنا دقيقة لا بد من التنبه عليها وهي ان اتفاق الفريقين على عدم
جواز استناد القديم الى المؤثر المختار بناء على وجوب سبق القصد الى الايجاد

على وجود ذلك الشئ زمانا نقتضي اتفاقهما على وجوب تقدم تعلق الاختيار
على المعلول الصادر عن الفاعل المختار فما ذكره صاحب"
المواقف وارتضاه الفاضل الشريف من ان الايجاب
بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له
لا يكاد يصح على تقدير صدق
ذلك الاتفاق
تمت الرسالة

الحمد لله الذي كرم بني آدم وفضله على كثير من مخلوقاته تفضيلا والصلوة
على خير البرية محمد الذي بلغ احكام الشريعة وفصلها تفصيلا وعلى آله
واصحابه خير اصحاب اكرم آل ما لمع سراب ولمع آل فهذه رسالة
في تفصيل ما قيل في امر التفضيل قال صاحب المواقف لا نزاع في ان الانبياء عليهم السلام
افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال
اكثر اصحابنا الانبياء عليهم السلام افضل وعليه الشيعة واكثر الملل وقال المعتزلة
وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة وقال
صاحب الكشف في تفسير سورة بني اسرائيل المسئلة مختلف فيها بين اهل السنة
والجماعة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس رض واختيار
الزجاج على ما نقله صاحب التوتيه ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر افضل
مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة
على عموم البشر وهذا ما عليه اصحاب ابي حنيفة رح وكثير من الشافعية والاشعرية
ومنهم من عمم تفضيل الكمل من نوع الانسان نبيا كان او وليا ومنهم من
فضل الكروبيين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم
الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي وبه يشعر كلام
الغزالي في مواضع عديدة من كتبه واقوى ما تمسك به المعتزلة فيما ذهبوا اليه
من امر التفضيل قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تع ولا الملائكة المقربون ولا من
هو اعلى منه قدرا واعظم منه خطرا وهم الملائكة الكروبيون الذين حول العرش
كجبريل وميكائيل واسرافيل ومن في طبقتهم فان قلت من اين دل قوله تعالى
ولا الملائكة المقربون على ان المعنى ولا من فوقه قلت من حيث ان علم المعاني
لا يقتضي غير ذلك وذلك ان الكلام انما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم

في رفع

في رفع المسيح عليه السلام عن منزلة العبودية فوجب ان يقال لهم لن يترفع عيسى
عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كانه قيل لن يستنكف الملائكة المقر بون
من العبودية فكيف بالمسيح ويدل عليه دلالة ظاهرة بينة تخصيص المقربين لكونهم
ارفع الملائكة درجة واعلاهم منزلة ولا يذهب عليك انه على تقدير تمام ما ذكر
لا يقوم حجة على من يفضل بعض الناس او جنسهم على جنس الملائكة او جميعهم فان
تفضيل الانسان من حيث هو انسان على الملائكة من حيث هي هي او تفضيل بعض
الافراد الانسان على جميع الملائكة كتفضيل محمد عليه السلام على كلهم لا ينافي تفضيل
الملائكة المقربين على المسيح عليه السلام كما تقول الرجل خير من المرأة باعتبار
الجنس ولا ينافي كون بعض النساء كمريم مفضلا على كثير من الرجال باعتبار شرفها
وقربها وكرامتها عند الله تع وبعد التنزل عن هذا نقول ان الثابت بما ذكر فضل
المقربين من الملائكة على جنس البشر لا فضل كلهم عليه فالاحتجاج المذكور انما ينطبق
على ما عزي الى الامام الرازي لا على ما عزي الى المعتزلة ومن قال ان هذا كاف سعد الدين
في ابطال القول بان خواص البشر افضل من خواص الملك فكانه غافل عن
الاحتجاج عن طرف المعتزلة على اثبات مذهبهم لا على ابطال قول بعض المخالفين
لانه لا يجدي نفعا فيما زعموه وانما قلنا على تقدير تمام ما ذكر لان في تمامه نظرا
وذلك ان الذي يقتضيه علم المعاني ويساعده الذوق الخالي عن العصبية من
الجانبين هو انه لا يستنكف المسيح ولا من هو اولى منه بان يرفع شانه عن العبودية
ويتوهم الاستنكاف منه ولا شك ان الملائكة عليهم السلام لا سيما المقربين
منهم لهم من التصرف في الاكوان باذن الله تع والاطلاع على المغيبات باطلاع
منه تع ما لا يقاس خوارق عيسى عليه السلام به وكفى بما جرى على المؤتفكات
بريشة من جناح جبريل عليه السلام آية ولكان سبب ترافع النصارى عيسى عليه السلام
عن هذا ما فيه من العلم والقدرة الخارجين عما الفوه في البشر فورد الكلام ردا
لهم على مقتضى مذهبهم وليس الكلام سوقا لحديث التفضيل وهذا بين مكشوف من
ذكره في تقرير مظنة الاستنكاف تجرد عيسى عليه السلام بدل اطلاعه على المغيبات
وقال التجرد والروحانية التي في عيسى عليه السلام من جهة انه لا اب له ثم قال
وهذا في الملائكة اقوى لانهم لا اب لهم ولا ام لم يصب اذ لا دخل لوصف النسب
في هذا المعنى لانه من خصائص جنسهم انما دخله في الاطلاع على المغيبات واما الجواب

بانه رد على الذين يقولون الملائكة آلهة ايضا واورد عليه ان قوله تع
ولا تقولوا ثلثة صريح في الاختصاص بالنصارى وكذلك السوابق ودفع بان
سوق الآية وان كان للرد على النصارى لكن ادرج فيه الرد على عبدة الملائكة
المشاركين لهم في رفع بعض المخلوقين عن مرتبة العبودية الى درجة المعبودية
وادعاء انتسابهم الى الله تع بما هو من شوائب الالوهية وخص المقربون لانهم
كانوا يعبدونهم دون غيرهم ورد بان هذا لا ينفي الدلالة على فوقية الثاني كما
هو مقتضى علم المعاني ويمكن ان يمنع بقاء الدلالة فان مقتضى علم المعاني عند
اتحاد المخاطب اما عند اختلافهما فلا يتعين طريق الترقي باقتضاء علم المعاني
اياه، واما الجواب بان المراد بالعطف المبالغة باعتبار التكثير دون اعتبار التكبير
كقولك اصبح الامر لا يخالفه رئيس ولا مرؤس فيكون مقتضى علم المعاني ربما
بهذا الاعتبار ففيه ان وصف الملائكة بالمقربين يابا، فان موجب ما ذكره
تعميم النفي للجنس ومنهم من قال في رد الاستدلال على الوجه المذكور بان ما
ذكر انما يصلح ردا للنصارى على وجه المبالغة وطريقة الترقي اذا كان مسلما
عندهم ان الملائكة افضل من عيسى عليه السلام واعلى قدرا ودون ذلك خرط
القتاد كيف وهم يرفعون درجته الى الالهية ورد بان الشرط تسليمهم او
كون المعنى المقتضى للاستنكاف فيهم اظهر وقد تحقق الثاني ومما تمسكوا به في
المطلب المذكور قوله تع ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم
من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا قال صاحب الكشاف هو
ما سوى الملائكة وحسب بني آدم تفضيلا ان ترفع عليهم الملائكة وهم هم
ومنزلتهم عند الله تع منزلتهم والعجب من المجبرة كيف عكسوا في كل شيء وكابروا
حتى جسرتهم عادة المكابرة على العظيمة التي هي تفضيل الانسان على الملك
وذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله تع امرهم وتكبيره مع التعظيم ذكرهم وعلموا
اين اسكنهم وانى قربهم وكيف نزلهم من انبيائه منزلة انبيائه من اممهم
ثم جرهم فرط التعصب عليهم الى ان لفقوا قولا منها قالت الملائكة ربنا انك
اعطيت بني آدم الدنيا ياكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك فاعطناه في
الآخرة فقال وعزتي وجلالي لا اجعل ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له
كن فكان ورووا عن ابي هريرة رضه انه قال المومن اكرم على الله تعالى من

من الملائكة الذين عنده ومن ارتكابهم انهم فسروا الكثير بالجميع في هذه الآية
وخذلوا حتى سلبوا الذوق فلم يحسوا ببشاعة قولهم وفضلناهم على جميع ممن خلقنا
اشجى لحلوقهم واقذى لعيونهم ولكنهم لا يشعرون فانظر الى تمحلهم وتشبثهم
بالتاويلات البعيدة في عداوة الملاء الاعلى كان جبريل غاظهم حين اهلك مدائن
قوم لوط فتلك السخيمة لا تنحل عن قلوبهم الى هنا كلامه بعبارته الشنيعة وترهاته
الفظيعة التي يجب تنزيه الكتب عنها فضلا عن تفسير كتاب الله تعالى ولا يخفى ما فيه
من الجراءة على رد الاحاديث الصحيحة كما هو دابه في هذا الكتاب فان الذي رده
اولا رواه محي السنة في المصابيح ومعالم التنزيل والبيهقي في شعب الايمان
عن جابر رضه ان النبي عليه السلام قال لما خلق الله تع آدم وذريته قالت
الملائكة يا رب خلقتهم ياكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم
الدنيا ولنا الآخرة فقال لا اجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن
قلت له كن فكان والذي رده ثانيا قد رواه ابن ماجه عن ابي هريرة رضه
يقول قال رسول الله عليه السلام المومن اكرم على الله تع من بعض ملائكته
ثم انه لا اختصاص بالخلاف في هذه المسئلة بالاشعرية وان مذهبهم ليس تفضيل
افراد البشر كلهم على الملائكة وقد وقفت على ذلك فيما تقدم فقوله والعجب
من المجبرة موضع عجب لقد احسن من قال ما تفاحش به ذلك المتعصب كلام
لا على قانون الاستدلال ولا الخطابة ولا الجدل خرج به عن تفسير احسن الحديث
الى الهذر والخطل سمى خيار اهل السنة والجماعة مجبرة وتشدق في سبهم
وشقق العبارة في ثلبهم وما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد والله تعالى
ولي التوفيق والتسديد والتحقيق انه لا متمسك لهم في الآية المذكورة لان ما
ذكر فيها الاحوال المشتركة بين افراد الانسان رفيعهم ووضيعهم جليلهم
وذليلهم وتفصيل ذلك موقوف على تفصيل ما ذكرنا في التفسير وهو هذا ولقد
كرمنا بني آدم تكريما مشتركا لا يختص ببعض دون بعض وعبارته وان لم يتناول
آدم عليه السلام لكن دلالته متناولة له وذلك ان ترتيب تكريم اولاده عليه
السلام على وصف البنوة المضافة اليه لا يخلو عن دلالة على انه منشا التكريم
ومبداؤه، فلا حاجة الى تاويل بني آدم بنوع الانسان بل لا وجه له ولما ابهم
في جهة التكريم للتعظيم واتى بالتعميم في جانب المكرم حيث ذكره بصيغة الجمع

الكرامة ح
رد للكشاف

Murat Molla Halk Kütüphanesi
No. 1351

النص في التكثير دون اسم الجنس المحتمل للقليل والكثير تضمن اول الكلام و
آخره المبالغة فكان احرى ان يصدر بحرف التاكيد مرة بعد اخرى قيل ومن
جملة كرامته ان كل حيوان يتناول طعاما بفمه الا الانسان فانه يرفعه
اليه بيده وفيه نظر لان القردة مع انها من الحيوانات الخسيسة شاركه فيما ذكر
فلا يصلح كرامة ولا ان يعد خاصية له وحملناهم في البر والبحر حتى لم تخسف
بهم الارض ولم يغرقهم الماء او حملناهم على الدواب والسفن ورزقناهم من
الطيبات من ضروب اللذاذ وفنون النعم ما لم نجعله لواحد من ساير الحيوانات
وفضلناهم تفضيلا مشتركا كذلك على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالشرف و
الكرامة اتى بالتاكيد منها اهتماما لكونه معنويا بخلاف تلك الاحوال الثلثة ولان
الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فكانت شهادتها تاكدت بعضها ببعض
فظهر ان تلك الشهادات في الدعوى ولما كان سياق الكلام في النعم المشتركة
بين افراد الانسان شريفها وخسيسها على ما نبهت عليه آنفا ظهر وجه تخصيص
الحكم المذكور بالكثير فان كل فرد من افراد الانسان غير مفضل على جميع ما عدا ها
وذلك ظاهر ولا دلالة فيه على عدم تفضيل جنسه على جنس الملائكة لان في
تفضيل جنس على جنس لا حاجة الى تفضيل جميع افراد الاول على جميع افراد الثاني
بل يكفي تفضيل فرد من الاول على جميع افراد الثاني ولو نزلنا عن هذا المقام
قلنا ان نقول ان القليل الخارج عن جملة المفضل عليها هم بنو آدم ولا بد من
اخراجه ضرورة ان الشيء لا يفضل على نفسه وان نقول ان ذلك الخارج من لا
فضيلة له من العقلاء، وذلك ان التفضيل يقتضي الفضل في الجملة في المفضل عليه
فما لا حظ له من الفضيلة لا بد من اخراجه عن جملة المفضل عليها فاخراج القليل
عنها لخساستها لا لشرفه والمراد من الكثير الملك والجن فالآية حجة لنا لا علينا
واما تعبير الكثير بالجميع ففيه تعسف من جهة اللفظ وفساد من جهة المعنى
اما الثاني فلما عرفت انه لا بد في صحة المعنى من القليل الخارج عن جملة المفضل
عليها واما الاول فلركاكة الجمع بين عبارة الجميع وقوله ممن خلقنا فان صح العبارة د ة
ان يقال على جميع من خلقنا والحاكم في مثل هذا الذوق السليم ومن وهم
ان التعسف من جهة تعبير الكثير بالجميع فتصدى للدفع بانه قد يوضع الاكثر
الاكثر موضع الكل كما قال تع هل انبئكم على من تنزل الشياطين الى قوله

ومن قال ان [illegible] ... الى ان [illegible]

واكثرهم كاذبون وفسر النص يعني صاحب الكشاف في قوله تع وما يتبع
اكثرهم الا ظنا الاكثر بالجميع فقد وهم وما فهم في قوله في معنى
الاية من الاشارة الى ان التعسف ليس في تعبير
الكثير بالجميع مطلقا بل فيه حال وقوعه
في هذا المقام وسرّه ما
نبهناك عليه آنفا

تم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/33
Tasnif No. : 492.7-3

اعلم ان اللفظ قد يوضع لمعنى مقيدا بقيد فيكون ذلك القيد معتبرا في مفهومه
حتى لو استعمل اللفظ المذكور في المعنى المجرد عن ذلك القيد لكان استعماله فيه
بطريق المجاز كالشفة والمشفر والجحفلة قال الشيخ عبد القاهر في اسرار
البلاغة في بيان التوسع في اوضاع اللغة والتنوق في مراعاة دقايق
في الفروق في المعاني المدلول عليها كوضعهم للعضو الواحد اسامي كثيرة بحسب
اختلاف اجناس الحيوان نحو وضع الشفة للانسان والمشفر للبعير والجحفلة
للفرس وما شاكل ذلك من فروق ربما وجدت في غير لغة العرب وربما
لم توجد فاذا استعمل الشاعر شيئا منها في غير الجنس الذي وضع له فقد استعاره
منه ونقله عن اصله وجاز به موضعه كقول العجاج وفاحما ومرسنا مسرجا
يعني انفا برق كالسراج والمرسن في الاصل للحيوان لانه الموضع الذي يقع
عليه الرسن انتهى كلامه وعلى وفق هذا ورد كلام السكاكي في اصل التشبيه
من المفتاح حيث قال في النوع الثاني منه وكذا مثل انف ومرسن فهما مشتركان ق
بالحقيقة وهو العضو المعلوم وانما يفترقان باتصاف احدهما بالاختصاص
بالانسان واتصاف الآخر بالاختصاص بالمرسونات وماجرى مجراهما من نحو
شفة وجحفلة ورجل وحافر فان قلت اليس المفهوم من كلامه في الاصل
الثاني حيث قال في الفصل الاول منه مثل ان يستعمل المرسن وانه موضوع لمعنى
الانف مع قيد ان يكون انف مرسون استعمال الانف من غير زيادة قيد بمعونة
القراين كقول العجاج وفاحما ومرسنا مسرجا يعني انفا يبرق كالسراج او
مثل المشفر وهو موضوع للشفة مع قيد ان يكون شفة بعير استعمال الشفة
فتقول فلان غليظ المشفر في ضمن قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا غير
او مثل ان يستعمل الحافر وانه موضوع للرجل مع قيد ان يكون رجل فرس
الاختصاص او حمار استعمال الرجل بالاطلاق اعتمادا على دلالة القراين على ذلك عدم

في وضع الانف والشفة والرجل بما في الانسان من الاعضاء المخصوصة
قلت نعم ولا غرو فان كلمات ائمة اللغة مضطربة ههنا ولا يوافق ما في الكتب
المشهورة من اللغة لما ذكره الشيخ قال الجوهري ويوافقه ما في القاموس الجحفلة
للحافر كالشفة للانسان وهذا القول منه صريح في الاختصاص في كل من الشفة
والجحفلة وقال في موضع آخر والمرسن بكسر السين موضع الرسن من انف
الفرس والظاهر من قوله من انف الفرس ومن قول صاحب القاموس المرسن
ما كان من زمام على انف ومن قوله كمجلس ومقعد الانف عدم الاختصاص في
الانف وقوله ومقعد رد للجوهري في قوله بكسر السين واما في نحو لغة له
في تخصيص الرسن بما كان من زمام على الانف وقد عممه الجوهري حيث قال الرسن
الحبل فلم يصب لان ما في الاساس والمجمل يوافق خصمه ثم ان الظاهر من قول
الجوهري موضع الرسن من انف الفرس ان المرسن ليس اسم ذلك العضو بل اسم
موضع خاص منه وههنا شيء آخر لا بد من التنبه عليه وهو ان الحافر من الفرس ونحوه
بمنزلة القدم من الانسان لا بمنزلة الرجل منه والفرق بين الرجل والقدم ان
الساق خارجة عن القدم دون الرجل ومن لم يفرق بينهما فذكر الرجل في
مقابلة الحافر لم يصب ثم قول صاحب المجمل والرجل للانسان وغيره صريح في
عدم الاختصاص في الرجل ويشهد له استعمالات العرب قال الجوهري وغيره
رجلت الشاة اذا علقتها برجلها والارجل من الخيل الذي باحدى رجليه
بياض وصاحب القاموس اخطأ في تفسير الرجل حيث قال والرجل بالكسر
القدم او من اصل الفخذ الى القدم فان ذكر الرجل في مقابلة اليد وقول الجمهور
ان الى في قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين يدلان على دخول القدم والساق
في الرجل ويفصح عن دخول الساق في الرجل ما في تهذيب الاسماء واللغات
للنووي نقلا عن الاصمعي وانه زيد في كل رجل كعبان وهما عظما طرف الساق
عند ملتقى القدم ومن الناظرين في هذا المقام من تصدى للتوفيق بين كلامي
صاحب المفتاح حيث قال في شرح الكتاب المذكور وصرح بلفظ الاتصاف تنبيها
على ان الاختصاصين خارجان عن حقيقتهما المذكورة لا يقال قد علم مما ذكرته
في فصل المجاز الذي لا يفيد ان الانف والشفة والرجل مطلقة يتناول الانسان
وغيره وان المرسن والجحفلة والحافر مختصة بغيره من الدواب فالصواب

ان يقال وانما يفترقان بالاختصاص بالمرسونات وعدمه لانا نقول ما ذكره
هنا كل من الاطلاق انما هو بحسب اصل الوضع وما ذكره هنا من الاختصاص بالانسان
انما هو بحسب عرف الاستعمال الطاري على اصل الوضع فلا منافاة فاحفظه حيث
زعم ان الرجل مختصة بالانسان في استعمال العرب وقد نبهت فيما تقدم على فساد
هذا الزعم ثم ان التصريح بحسب الوضع قد وقع في كلام الشيخ على ما نقلناه في
صدر الرسالة والظاهر ان صاحب المفتاح اخذ في احد مقامي كلامه بما ذكره
وفي الاخر بما ذكره غيره من ائمة اللغة ولا باس في ذلك لان كلا منهما مقام التمثيل
لا مقام التحقيق ومقام التمثيل يتحمل التوسع فوق هذا بقي في الكلام المذكور
بحث آخر وهو ان موجب القضية التنبيه الذي هو ان يكون الانف والمرسن مترا دفين
وكذا الشفة والجحفلة وكذا الرجل والحافر ولا يرتضيه صاحب المفتاح كيف
وكلامه في فصل المجاز حيث قال وانه موضوع لمعنى الانف مع قيد آخر صريح في
خلافه ثم انه لم يصب في قوله والجحفلة لان المذكور في كلام صاحب المفتاح هو
المشفر دون الجحفلة ومما ظن انه من هذا القبيل اي من قبيل استعمال الموضوع
للمقيد مجردا عن قيده استعمال الخزي في الذل قال الامام الراغب في تفسير قوله تعالى
فما جزاء من يفعل ذلك الا خزي في الحيوة الدنيا والخزي ذل يستحيي منه ولتضمنه
المعنيين استعمل تارة في الذل نحو عليه الخزي واخرى في الاستحياء نحو خزي وقلده
الامام البيضاوي حيث قال واصل الخزي ذل يستحيي منه ولذلك يستعمل في
كل منهما وليس الامر كما ظنا فان خزي لغة مشتركة وضع لكل من المعنيين المذكو رين
دل على ذلك الاختلاف في المصدر قال الجوهري وخزي بالكسر يخزى خزيا
اي ذل وهان وخزي ايضا يخزى خزاية اي استحيى وقال العلامة الزمخشري
في الاساس خزي اصله يدل على انكسار يلحق الرجل اما من نفسه واما من
غيره فالذي يلحق من نفسه هو الحياء المفرط ومصدره الخزاية بالفتح والذي
يلحقه من غيره ضرب من الاستخفاف ومصدره الخزي وقال صاحب القاموس
خزي خزيا وهذا وقع في بلية وشهرة فذل بذلك وخزي ايضا خزاية وخزا
بالقصر استحيا ويوافقهم ما هو الظاهر من قوله تعالى من قبل ان نذل ونخزى
من عدم احتمال الخزي للذل ومما اخطأ فيه الامام الراغب عبارة الود حيث
قال في تفسير قوله تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين

الود

الود محبة الشيء مع تمنيه ولما كان لهما استعمل في كل واحد منهما فقيل وددت
فلانا اذا احببته ووددت الشيء اذا تمنيته وقلده الامام البيضاوي حيث قال الود
محبة الشيء مع تمنيه ولذلك يستعمل في كل منهما وانما قلنا انهما اخطأ اينما ذكره
لان معنى التمني غير معتبر في مفهوم الود ولهذا اي لعدم الدلالة فيه على معنى التمني
احتيج عند القصد اليه بزيادة لفظة لو ولم يرد عبارة يود مرادا بها معنى التمني
في القرآن الا مقرونة بلفظ لو ولو كان في مفهومها معنى التمني لما احتيج في افادته
الى زيادة لو نعم مفهومها ليس مطلق المحبة بل المحبة التي يقارنها التمني وتلك المقارنة
شرط استعمالها على الاصل فلا تذكر بدون لو الدالة على الشرط المذكور الا اذا
توسع وجردت عن الشرط المذكور واستعملت في معنى مطلق المحبة ومن هنا
انكشف وجه مقارنة لفظ لو لها دون المحبة حيث يقال يود لو ولا يقال يحب لو
والجوهري تنبه على اجمال هذا المعنى حيث قال وتقول وددت لو تفعل ذاك
ووددت لو انك تفعل ذاك الا انه لم يقف على التفصيل الذي قدمناه و
صاحب القاموس لم يتنبه على ما بين يود ولو من المناسبة التي بين يحب ولو
فلم يذكر ما ذكره الجوهري زاعما ان الجوهري خلط فيه بين معنى يود ومعنى
التمني المستفاد من لفظة لو والظاهر من كلام صاحب المجمل ان الود مشترك
بين المحبة والتمني حيث قال ووددت ان ذلك كان اذا تمنيته ووددت الرجل
احببته اوددتهما جميعا وعلى هذا يكون لفظة يود كافيا عند ارادة احد المعنيين
المذكورين ويحتاج الى زيادة لو عند ارادتهما لعدم صحة
ارادة معنيي المشترك معا وما قدمناه
في رد زعم الراغب والبيضاوي لا يتمشى فيما
ذكره صاحب المجمل انتهى
تمت الرسالة

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1831
Yeni Kayıt No: 1495/34
Tasnif No: 297.3

الحمد لله الذى خلق الانسان وعلمه البيان وفضله على ساير الحيوان
بادراك بديع المعانى بالعقل والصلوة على سيد البشر محمد المبعوث
الى الاسود والاحمر المنعوت بفصيح الخبر وصريح النقل وعلى آله الكرام
وصحبه العظام خير آل واصحاب ما اورق العود واخضر البقل فهذه
رسالة فى بيان ان العقل الذى به شرف الانسان ما هو وذلك مسبوق
بتمهيد مقدمة وهى ان مذهب جمهور المحققين من ارباب الملل واصحاب النحل
ان النفس الانسانية واحدة تنبعث منها قوى متعددة بحسب الافعال المختلفة
متعلقة بالقلب اولا وهو العضو الرئيس المطلق لساير الاعضاء وبواسطة ذلك
التعلق تصير متعلقة بساير الاعضاء صرح بهذا ارسطاطاليس وتبعه جماعة من
القدماء والمتأخرين ومذهب جالينوس واتباعه من الاطباء ان الانسان عبارة
عن مجموع نفوس ثلثة النفس الشهوانية وتعلقها الاول بالكبد والنفس الغضبية
وتعلقها الاول بالقلب والنفس الناطقة الحكيمة وتعلقها الاول بالدماغ وبين
الاعضاء الثلثة كل واحد منها مستقل بنفسه متفرد بخواصه وافعاله والحق ما ذهب
اليه الجمهور واحتج عليه الامام فى المطالب العالية بوجوه اقناعية اظهرها ان
كل احد اذا قال انا فانه يشير بقوله انا الى صدره والى ناحية قلبه وهذا يدل
على ان كل احد يعلم بالضرورة ان المشار اليه بقوله انا حاصل فى القلب لا فى ساير
الاعضاء والمعتمد فى هذا انما هو الدليل النقلى فان الآيات والاخبار الدالة
على ان موضع الفهم والشعور هو القلب كثيرة منها قوله تع قل من كان عدوا لجبريل
فانه نزله على قلبك ومنها قوله تع وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح
الامين على قلبك ومنها قوله تع ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع
وهو شهيد فهذه النصوص دالة بصريحها على ان محل الذكر والفهم هو القلب واعلم
ان فى الآية الاخيرة دقيقة انيقة ولطيفة شريفة وبيانها انما يتم بتقديم مقدمة فقة

جمع ح

نعقد
ان الواو العاطفة التى بقوله او القى السمع وهو شهيد ان القلب عبارة عن محل
الادراك والقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد فى تحصيل تلك الادراكات
والمعارف ومعلوم انه لا بد من الامرين معا فلما ان ذكر الواو الجامعة بينهما او
من ذكر او الفارقة وليس الامر كما ذكر فانه الظاهر فى بادى النظر والحق وراء
ذلك وبيانه ان القوى العقلية قسمان منها ما يكون فى غاية الكمال والاشراق
ويكون مخالفا لساير القوى العقلية بالكم والكيف اما الكم فلان حصول المقدمات
البديهية والحدسية والتجربية بها اكثر واما الكيف فلان تركيب تلك المقدمات
على وجه تنساق الى تلك النتايج الحقة باسهل واسرع واذا عرفت هذا فنقول
مثل هذه النفس القدسية تستغنى فى معرفة حقايق الاشياء عن التعلم والاستعانة
بالغير الا ان مثل هذه يكون فى غاية الندرة واما القسم الثانى وهو الذى لا يكون
كذلك فهو يحتاج فى اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك
بالقانون الصناعى الذى يعصمه من الزلل واذ تقرر هذا فقوله ان فى ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال
التام اى عن كان له قلب كامل فى قوة الادراك عظيم الدرجة فى الاستعداد
للوقوف على عالم القدس فان مجئ التنكير للتعظيم شائع كما فى قوله تع ولتجدنهم
احرص الناس على حيوة اى حيوة عظيمة طويلة المدة واما قوله او القى السمع
وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثانى وهو الذى يفتقر الى الكسب والاستعانة بالغير
وهذا من الاسرار التى عليها بناء علم المنطق وقد لاح فى درج هذه ولما كان القسم
الاول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثانى لا جرم امر الكل فى اكثر الآيات
بالطلب والاكتساب فقال اولم يسيروا فى الارض فيكون لهم قلوب يعقلون بها
او آذان يسمعون بها وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غنيا عن
الاستعانة بالمنطق الا انه نادر جدا والغلبة للقسم الثانى وكلهم محتاجون
الى المنطق فانظر الى هذه الاسرار العميقة والانظار الدقيقة والاعتبارات
الانيقة كيف نجدها تحت استار الفاظ القرآن واذ فرغنا عن تمهيد ما حقه
التقديم وقرعنا سمعك بتقريره فلنشرع باصل المطلوب فنقول وبالله التوفيق
العقل الانسانى على ما قرره المحققون فى كتب الاصول نور للقلب يحصل باشراق
العقل الذى اخبر النبى عليه السلام انه اول المخلوقات قال صاحب التوضيح

وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور
خرج ادراكها من القوة الى الفعل فالمراد من العقل النور المعنوى الذى
حصل باشراق ذلك الجوهر ولم يرد به تطبيق ما نقل عن المشايخ على اصل
الفلاسفة كما توهمه صاحب التلويح حيث قال واعلم ان العقل الذى يحصل
الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفس نسبة الشمس الى الابصار
على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو
اول المخلوقات فى كلام المص شارح انتهى وتفصيل المقام ان القوة الباصرة
لا يمكنها ادراك المبصرات عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء
النيرة فكذلك قوة البصيرة المودعة فى القلب لا تقدر على الابصار الا عند
الطلوع النيرات الروحانية ثم نيرات العالم الجسمانى اربعة الشمس والقمر
والكوكب والنار واعظمها الشمس ثم القمر ثم الكواكب ثم النار فكذلك نيرات
العالم الروحانى اربعة المبدا الاول تعالى وتقدس وبعده الروح الاعظم
الذى هو اشرف الارواح المقدسة وبعده درجات الملائكة مثل مراتب الكواكب
وبعده الروح البشرى وهو بمنزلة النار ومراتب الارواح البشرية على نوعين
منها اشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تع وبعضها
بسبب تركيب البراهين اليقينية والاولون هم الانبياء والاولياء والآخرون
هم الحكماء الالهيون واعلم ان نور العقل له عيوب كما ان النار لها عيوب
فالاول ان نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويخفيا للدماغ فكذلك لک
نور العقل ممزوج بدخان الشبهات والثانى ان نور النار فيه اشراق واحراق
فكذلك نور العقل فيه اشراق وهو اذا وقع على الدلايل واحراق اذا وقع
على الشبهات والثالث ان نور السراج ينطفى بادنى سبب فكذلك سراج العقل
ينطفى بادنى شبهة والرابع ان السراج انما يضئ اذا وقع فى بيت صغير واما
اذا وضع فى صحراء واسعة فانه يقل ضوءه ويصير كالمظلم فكذلك سراج العقل
انما يظهر نوره اذا اشتغل فى المطالب الحقيرة كالحسابيات فاما اذا وضع فى
المطالب العالية فانه ينطفى بل نقول ان الروح لما طلب معرفة نفسه صار كالمنطفى
وحصلت له الشبهات المشروحة فى الكتب والخامس ان ظهور نور السراج مشروط
بان لا يحصل بينه وبين قرص الشمس حايل اما اذا وضع فى مقابلة قرص الشمس

انطفى

انطفى فكذلك سراج العقل اذا وضع فى مقابلة الارواح المطهرة انطفى
والسادس ان نور السراج وان طال بقاؤه ينطفى بالآخرة وان قدرنا انه
يتم لكنه تطلع الشمس فيبطل ضوءه فكذلك نور سراج العقل انما ينطفى بطريان
الغفلات والشبهات ويبقى الى آخر العمر لكنه عند موت البدن يتجلى له من عالم
الغيب انوار لا يبقى لنور عقله فى مقابلتها اثر قال العلامة فى شرح حكمة الاشراق
نقلا عن زرادشت الآذربايجانى الخرة نور بسيط من ذات الله تعالى يروس الخلق
بعضهم بعضا ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك
الافاضل يسمى كيان خرة على ما قال الفاضل السهروردى فى الالواح الملك الظافر فر
كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقية روح القدس و
نطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بالحكمة الله تع وواجهته
انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذى يسمى كيان خرة وهو القى فى النفس
تخضع له الاعناق الى هنا كلامه وستفرغ لبيان حال زرادشت المذكور وعبر
حكماء العرب عن هذا الالق بالفر قال الامام القاشانى فى تاويل قوله تع ان
آية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة لما بين ان الملك بالاستحقاق انما يكون
بالعلم والشجاعة اثبت ان له علامة يرجع اليها فى اثبات الملك له وهى بينة انقيا لية
نورية من تجليات العظمة الالهية يتنور بها النفس فينقاد ويذعن له الخلق
ويقع هيبته ووقاره فى القلوب فتسكن اليه وتحبه وتطيعه وتقبل اوامره
طوعا وتخضع له طبعا وذلك المعنى يسمى فر وسماه التابوت اى ما يرجع اليه
ويستدل به فى ملكه على سلطنته فيه سكينة من ربكم ما يطمئن به قلوبكم من جهة الله تع
بالحق فقبوله وهيبته ومحبته وطاعته فيها وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون
فى اولادهم من الهيئة النورية والقوة الملكوتية التى ستقضى بها النفس المسماة
خرة وهى التى ستفيض بها النفس من عالم القدرة المدد الملكوتى والنظر السمائى
والتاييد الالهى فينفتح لها ابواب العلوم السياسية والتدابير الرياسية والحكم
المدنية تحمله الملائكة وتنزل اليهم بواسطة الملكوت السماوية انتهى كلامه
وهذا المعنى الذى عبر عنه حكماء الفرس بالخرة وحكماء العرب بالفر غير مخصوص
بالانسان بل يعم ساير اصناف الحيوان الابرى الى عجايب احوال النحل فى رياسته
وفى تدبيره لاحوال الرعية وفى كيفية خدمة الرعية لذلك الرئيس على الوجه

المذكور

تفصيله في كتاب الحيوان ومن عجايب تدبيره انه يبني البيوت المسدسة وهذا
الشكل فيه منفعتان لا تحصلان الا من المسدس وتقريبه ان الاشكال
على قسمين منها اشكال متى ضم بعضها الى البعض امتلأت العرصة منها ومنها اشكال
ليست كذلك فالقسم الاول كالمثلثات والمربعات فانهما وان امتلأت العرصة
منهما الا ان زواياهما ضيقة فتبقى معطلة اما المسبع والمثمن وغيرهما فزواياها
وان كانت واسعة الا انه لا يمتلي العرصة منها بل يبقى بينها فضاء، فاما الشكل الجامع
لكلتي المنفعتين فليس الا المسدس وذلك لان زواياها واسعة فلا يبقى شيء من
الجوانب فيه معطلا واذا ضمت المسدسات بعضها الى بعض لم يبق بينها فرجة ضائعة
فاذا ثبت ان الشكل الموصوف برعاية الصفتين هو المسدس لاجرم اختار النحل
بناء بيوتها على هذا الشكل ولولا انه تعالى اعطاها من الفهم والذكاء لما حصل
هذا الامر وفيه اعجوبة اخرى وهي ان البشر لا يقدر على بناء البيت المسدس
الا بالمسطر والفرجار والنحل يبني تلك البيوت من غير حاجة الى شيء من الالات
والادوات وبما قدمناه من التفصيل في احوال الاشكال تبين الاختلال
في قول الامام حيث قال في المطالب العالية بعد تقرير مذهب ذيمقراطيس
ومن تبعه ثم هولاء اختلفوا في اشكال تلك الاجزاء، فالاكثرون قالوا انها كرات
ثم انهم لما عرفوا ان تلك الكرات المتماسة لا بد وان يبقى فيما بينها فرج خالية
لاجرم التزموا القول بالخلاء، وقال الباقون لا يجب ان يكون كرات لان القول
بالخلاء ممتنع ثم انهم اختلفوا فمنهم من قال انه يجب ان يكون اشكالها المكعبات
لان الشكل الذي يملاء الفرج ولا يبقى معها شيء من الخلاء ليس الا المكعب
حيث غفل عن ان المربع والمثلث ايضا شارك المكعب في الحكم المذكور فان قلت
اليس يتجه ما ذكرته على قول صاحب المواقف ايضا حيث قال واختيارها المسدس
لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يبقى بينها فرج كما يقع بين المدورات
وما سواها قلت لان مراده من قوله ما سواها ما سوى المثلث والمربع والمخمس
من المضلعات لا ما سوى المدورات نعم يتجه على ما ذكرت في اوايل موقف الجواهر
من ان بعضهم قال شبه الجزء الذي لا يتجزى المربع اذ يتركب منه الجسم بلا فرج
وذلك انما يتاتي اذا كان مشابها للمربع من ان المسدس والمثلث شاركا المربع
فيما ذكر فلا صحة لقوله وذلك انما يتاتي اذا كان مشابها للمربع واحوال النمل

فانها

فانها تسعى في اعداد الذخيرة لنفسها وما ذلك الا لعلمها بانها قد تحتاج في الازمنة
المستقبلة الى الغذاء، ولا تكون قادرة على تحصيله في تلك الاوقات فوجب السعي
في تحصيله في ذلك الوقت حصلت فيه القدرة على تحصيل الذخيرة ومن عجايب احوالها
امور ثلثة احدها انها اذا احست بنداوة المكان فانها تشق الحبة بنصفين لعلمها
ان الحبة لو بقيت سليمة ووصلت النداوة اليها لنبتت منها وتفسد الحبة على النملة
اما اذا صارت مشقوقة بنصفين لم ينبت وثانيها انه اذا وصلت النداوة الى تلك
الاشياء، ثم طلعت الشمس فانها تخرجها من حجرها وتضعها حتى تجف وثالثها ان النملة
اذا اخذت في نقل متاعها الى داخل الجحر انذر ذلك بنزول الامطار وهبوب الرياح
وهذه الاحوال تدل على حصول تدبير جليل لهذا الحيوان الذليل واحوال العنكبوت
فانها تبني بيوتها على وجه عجيب وذلك انها ما نسجت الشبكة التي هي مصيدتها
الا بعد ان علمت انه كيف ينبغي ان يكون وضعها حتى تصلح لاصطياد الذباب
بها واحوال الفارة فانها تدخل ذنبها في قارورة الدهن ثم تلحسه وهذا الفعل
لا يصدر عنها الا عن تدبير والثعلب فانه اذا اجتمع في جلده البق الكثير والبعوض
الكثير ياخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت ثم انه يضع يديه ورجليه في الماء،
ولا يزال يغوص فيه قليلا قليلا فاذا احس البق والبعوض بالماء، اخذت
تصعد الى المواضع الخارجة عن الماء، ثم انه لا يزال يغوص قليلا قليلا وتلك
الحيوانات ترتفع قليلا قليلا فاذا غاص كل بدنه في الماء، وبقي راسه خارج
الماء، يتصاعد كل تلك الحيوانات الى الراس ثم انه يغوص قليلا قليلا فتلك الحيوانات
تنتقل الى تلك الجلدة وتجتمع فيها فاذا احس الثعلب بانتقالها اليها رماها
في الماء، وخرج من الماء، سليما فارغا عن تلك الموذيات ومنها ان الجمل والحمار
اذا سلكا طريقا في الليلة الظلماء، ففي المرة الثانية يقدر على سلوك ذلك الطريق
من غير ارشاد مرشد ولا تعليم معلم حتى ان الناس اذا ضلوا في ذلك الطريق
وقدموا الجمل او الحمار وتبعوه وجدوا الطريق المستقيم عند متابعته وايضا
ان الانسان لا يمكنه الانتقال من بلد الى بلد الا عند الاستدلال بالعلامات
المخصوصة اما الارضية كالجبال والرياح او السماوية كاحوال الشمس والقمر
واما القطا فانه يطير في الهواء، من بلد الى بلد طيرانا سويا من غير غلط ولا
خطاء، وكذلك الكراكي والخطاطيف تنتقل من طرف من اطراف العالم الى

الى طرف آخر لطلب الهواء الموافق من غير غلط وهذا مما يعجز عنه البشر ومنها
ان النعامة اذا اجتمع لها بيض كثيرة قسمتها اثلاثا فتدفن ثلثها في التراب
وتترك ثلثها في الشمس وتحضن ثلثها فاذا خرجت الفراريج كسرت ما كان في الشمس
وسقت تلك الفراريج ما فيها من الرطوبات التي ذوبتها الشمس ورققتها فاذا
قويت تلك الفراريج اخرجت الثلث الذي دفنته في الارض وثقبتها وقد اجتمع
فيها النمل والذباب والديدان والحشرات فتجعل تلك الاشياء طعمة للفراريج
فاذا تم ذلك فقد صارت تلك الفراريج قادرة على تحصيل الغذاء ولا شك
ان هذا الطريق حيلة عجيبة في تربية الاولاد والاهتداء الى تدابيرها في باب
المعالجة فان الفهد اذا سقي الدواء المعروف بخانق الفهد يطلب زبل الانسان
فيأكل والسلحفاة تتناول بعد اكل الحية صعترا جبليا والكلاب تتعالج بالعشب
المعروفة لها واذا تدود بطنها تأكل سنبل الحنطة واذا جرحت اللقالق
بعضها بعضا عالجت تلك الجراحات بالصعتر الجبلي وابن عرس يستظهر في قتال
الحية باكل السذاب فان النكهة السذابية مما تنكره الافعى وقصة تعلم
بقراط رئيس الاطباء الحقنة من الطير مشهورة مذكورة في الكتب الطبية
واعلم ان الناس بعد اعترافهم بهذه الافعال العجيبة والاثار الغريبة
صاروا فرقتين فذهب احديهما الى اثبات العقل للطيور والدواب
متمسكا بما صدر عنها من الاثار المتقنة والافعال المحكمة وذهبت الاخرى
الى انكار المقدمة القائلة كل من فعله متقن فهو عالم متمسكا بصدورها
عنها وتفصيل ذلك ان الامام الرازي قال في المطالب العالية اما الفلاسفة
المتأخرون فقد اتفقوا على ان نفوس سائر الحيوانات قوى جسمانية وانه يمتنع
ان يكون لها نفوس مجردة ولم يذكروا في تقريره حجة ولا شبهة واما سائر
الناس فقد اختلفوا في انه هل لها نفوس مجردة وهل لها شيء من القوى
العقلية ام لا فزعمت طائفة من اهل النظر ومن اهل الاثار ان ذلك ثابت
واحتجوا على ثبوته بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انهم قالوا انا نشاهد
من هذه الحيوانات افعالا لا تصدر الا من افاضل العقلاء وذلك يدل على
ان معها قدرا من العقل وبينوا ذلك بوجوه عشرة ثم اطنب في تفصيل الوجوه
وملخصها ما قدمنا بيانه ثم قال وقد ظهر منها ان هذه الحيوانات قد تأتي

بافعال يعجز عنها اكثر الاذكياء من الناس ولولا كونها عاقلة فاهمة لما صح شيء
من ذلك فهذا ما يتعلق بالعقل واما النقل فقد تمسكوا في اثبات قولهم بآيات
احدها قوله تع حكاية عن سليمان عليه السلام يا ايها الناس علمنا منطق الطير
واوتينا من كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين وسمعت بعض تلامذتي يقول
لا يبعد ان يكون تعليم منطق الطير هو دعوة عطارد والثانية قوله تعالى حتى
اذا اتوا على وادي النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم والثالثة
قوله تع وتفقد الطير فقال ما لي لا ارى الهدهد الآية وهذا التهديد لا يقع
الا مع العاقل والرابعة قوله تع حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الى آخر
الآية والخامسة قوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه قيل
معناه كل من الطير قد علم صلوته وتسبيحه وهذا منه بيان تشنيع لمقالة الفرقة
الاولى وقال في موضع آخر من كتابه المذكور بعد تقريب دليل الاحكام و
الاتقان على كونه عالما بالمعلومات معترضا عليه السؤال الثالث نزلنا عن البحث
عن تغير الاحكام والاتقان فلم قلتم ان من كان فعله محكما متقنا فانه يجب
ان يكون عالما والذي يدل على ان الامر ليس كذلك وجوه الاول انه لا نزاع ان
الجاهل بالصنعة قد يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على سبيل الاتفاق مرة واحدة
فالعاجز عن نظم الشعر قد ينطق على سبيل الاتفاق بمصراع من الشعر والجاهل
بالخط قد يكتب حرفا واحدا على سبيل الاحكام والاتقان بالاتفاق والندرة
واذا ثبت هذا فنقول قد ثبت في العلوم العقلية ان حكم الشيء حكم مثله فلما
ثبت ان الفعل القليل قد يوجد من الجاهل وجب ان يكون حكم امثاله واشباهه
كذلك وهذا يدل على ان صدور الفعل المحكم من الجاهل جائز والثاني وهو انا
نشاهد ان النحل يبني البيوت المسدسة من غير مسطرة ولا فرجار على احسن الوجوه
والعقلاء الحذقاء الكاملون لو ارادوا بناء البيوت المسدسة من الشمع مثل
ما تبنيه النحل لعجزوا عنه والعنكبوت ايضا اذا اراد اصلاح بيتها تأتي باعمال
عجيبة في ذلك البناء والنملة اذا اجتمعت في جحرها حبات الحنطة فانها تفلق
كل حبة الى نصفين لاجل انه اذا اصابتها الرطوبة فانها لا تنبت وعجائب
افعال الحيوانات مذكورة في الكتب فهذه افعال محكمة متقنة فان دل الفعل
المحكم المتقن على علم الفاعل وجب القول بانها اكثر علما من الانسان لان

مافي هذه الانواع من الافعال من وجوه الاحكام والاتقان اكثر مما في
افعال الناس وذلك بعيد جدا والثالث هو ان الفلاسفة القايلين بالموجب
اضافوا تكون ابدان الحيوانات الى تاثير الطبيعة واقتضاء القوة المصورة
مع ان الطبيعة ليس لها شعور وادراك البتة فاذا قيل لهم كيف يعقل اسناد
هذه الافعال العجيبة والاثار المحكمة المتقنة الى قوة ليس لها شعور وادراك اجابوا
بان قالوا ان هذا غير مستبعد في العقول وذلك لان الفاعل اذا كان ماهرا في
صنعته كاملا في حرفته واراد العقلاء مدحه بانه صار كاملا في تلك الحرفة
قالوا ان هذه الحرفة صارت كالامر الطبيعي له فهذا اقرار من العقلاء بان كمال
حال العاقل الصانع ان يشبه في كيفية افعاله بالطبيعة وهذا يدل على اقرار
العقلاء بان افعال الطبيعة افضل واكمل من افعال الصناعة وهذا منه
تقرير بليغ لمقالة الفرقة الثانية ومما يتراءى من كلام صاحب المقاصد من الجواب
للنفي حيث قال في شرحه فان قيل قد يصدر عن الحيوان العجم بالقصد والاختيار
افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير
من الوحوش والطيور على ما هو مسطور فيما بين الناس مشهور مع انها ليست
من اولي العلم قلنا ان سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز
ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك
او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل فليس بصواب لان مبنى الكلام في هذا
المقام على صدور تلك الآثار كذلك سواء كان نسبة الصدور الى الموجد
او الى الكاسب على اختلاف المذهبين ولا فرق بين افعالنا وافعالها من هذه
الجهة بان يكون افعالنا بكسبنا دون افعالها او يكون افعالنا بايجادنا دون
افعالها واما جوابه فنتفق على ما فيه باذن الله تعالى والحق ان تلك الافعال
والآثار لا تصدر الا عن تدبير مدبر حكيم وانكاره هذا مكابرة والقول بثبوت
العقل والحكمة لكل فرد فرد من الطيور والدواب القادرة على الافعال المتقنة
مما يستبعده العقل ولا يساعده النقل ومنهم من اختار الواسطة بين الاولين ط
وهو اثبات العقل لها والتفريط وهو انكار دلالة تلك الاثار على تدبير حكمي
فذهب الى انه بالهام من الله تعالى قال نجم الدين في عين الحيوة اخبر عن فهم النحل
حين الالهام مع عدم العقل بقوله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال

بيوتا

بيوتا اي اعتزلي عن الخلق وتبتلي الى الحق اشارة الى ان تصرف كل حيوان في
الاشياء مع كثرتها واختلاف انواعها انما هو بتصريف الله تعالى والهامه على قانون
حكمته الازلية وارادته القديمة لا من طبعه وهواه وانما خص النحل بالوحي
وهو الالهام والرشد من بين ساير الحيوانات لانه اشبه بالانسان لا سيما
باهل السلوك فان من دابهم وشعارهم الاعتزال عن الخلق والتبتل الى الحق
وان من شانهم النظافة في الموضع والملبوس والماكول كذلك النحل من نظافتها فيها
تضع ما في بطنها على الحجر الصافي او على خشب نظيف لئلا يختلط طين او تراب
ولا يقعد على جيفة ولا على نجاسة احترازا عن التلوث كما يجتنب الانسان
عنه وهذا لا يخلو عن اشكال اذ فيه التزام تشريك الهوام لخواص الانام
في خاصية الالهام التي بها يمتازون عن العوام بل تفضيل لها عليهم حيث يكون
حصول الالهام لهم نادرا في بعض امورهم ولها مطردا في جميع مهماتها وارتكاب ب
للقول بتشريف اخس البهايم وتفضيله على افاضل الانام من جهة انه يقوم الهام
الله تعالى في حقه مقام القوة العاقلة في حقهم وتلك الواسطة لا تخرج عن تطرق
الغلط لخلاف الالهام والمختار عندي هو ان لكل نوع من انواع الحيوان ما خلا
الانسان مدبر مخصوص لهذا النوع حكيم في تدبيره بما يليق بشان كل فرد من
افراده قايم مقام النفس الناطقة للانسان بحيث يكون مجموع افراد نوع واحد
بمنزلة بدن شخص بالنسبة الى نفسه ولا بعد في ذلك فان النفس الكلية للعرش تدبر
في جميع ما في جوفه من المخلوقات على تفاوت طرايقها وتباين حقايقها تدبير نفس
في بدنها المخصوص وهذا المدبر هو الذي عبر عنه في حكمة الاشراق برب النوع
وقد ورد في لسان الشرع التعبير عنه بالملك قال الامام في فصل تقسيم الارواح
من المطالب العالية والمرتبة الثالثة من النفوس الارواح المدبرة للفلك وقيل
وهكذا القول في ساير اطباق السموات واجرام الكواكب على اختلاف درجاتها و
تباعد مراتبها حتى ينتهي الى الروح المدبرة لكرة القمر ثم بعد هذه المراتب الارواح
المدبرة لكرة الاثير ثم لكرة الهواء ثم الارواح المدبرة لاقسام هذا العالم وذلك
لان كرة الارض مقسومة باربعة اقسام فاعظم الاقسام الاربعة البحار والقسم
الثاني المعادن والنباتات والقسم الثالث الجبال والقسم الرابع العمرانات ولا
يبعد في العقل ان يحصل لكل قسم من هذه الاقسام روح واحد او ارواح كثيرة

مدبرة لها وكل ما ذكرناه مما نطق به اصحاب الوحي والتنزيل فانه عليه السلام
كان يقول جائني ملك البحار فقال كذا وكذا وجائني ملك الجبال فقال كذا وكذا
وجائني ملك الامطار وجائني ملك الحروب وخازن الجنة فلان وخازن النار
فلان واذا كان كل واحد من هذه الاقسام امرا محتملا في العقول ولم يوجد
دليل على نفيه واصحاب الوحي والمكاشفات اخبروا عن وجودها وجب الاعتراف
بها ثم قال ان الحكماء بينوا ان لكل فلك عقلا ونفسا وبينوا ايضا ان كل فلك
ينقسم بحسب الجهات الست الى اقسام ستة فللفلك يمين وشمال وقدام وخلف
وفوق وتحت ولا يبعد ان يحصل له بحسب كل قسم من هذه الاقسام الستة روح
يدبره والفلاسفة اثبتوا المجموع كل فلك عقلا ونفسا فيكون المجموع ثمانية
واليه الاشارة بقوله تع ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم لا يبعد
ايضا ان يتولد عن كل واحد من تلك الارواح القوية القاهرة شعب
ونتائج الله يعلم عددها واليه الاشارة بقوله تع وترى الملائكة حافين
من حول العرش يسبحون بحمد ربهم الى هنا كلامه وقال صاحب المقاصد ان لكل
فلك روحا كليا يدبره وينشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك
الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح
الاعظم وينشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان
النفس الناطقة يدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية صح ونفسانية بحسب كل عضو
نكته وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملا
حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا ساير الافلاك واثبتوا
لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام
والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النبات والحيوانات
وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك
وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان
البشرية نفس تدبره فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا
يدبره ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الافات والمخافات
ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار
الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تاط

ما فيها

ما فيها موضع قدم الا وفيها ملك ساجد او راكع انتهى كلامه ولكان فيما رة
ربك الواقعة في آية النحل في قوله تعالى ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل
ربك ذللا يخرج من بطونها شراب اشارة الى هذا اى فاسلكي الطرق التي مهدها
لك مدبرا مورك في عمل العسل وانما قال يخرج من بطونها لان استحالة الاطعمة
لا تكون الا في البطن ولا دلالة فيه على تعيين المخرج الا انه روى عن على رضى
الله عنه انه قال في تحقيره للدنيا اشرف لباس ابن آدم فيها لعاب دودة و
لما اشرف شرابه رجيع نحلة وفي تفسير الامام القرطبي قال الغزنوي قد صنع ارسطا
ج ليس بيتا من زجاج لينظر الى كيفية ما تصنع فابت ان تعمل حتى لطخت باطن الزجاج
بالطين وعلى الوجه الذي اخترناه يظهر وجه شرف الانسان وكرامته و
فضله على ساير انواع الحيوان حيث كان كل فرد منه بمنزلة نوع مستقل
من تلك الانواع في الانفراد بمدبر روحاني ولنختم الرسالة بمقالة في تفصيل
ما وعدناه من بيان حال زرادشت الحكيم قال محمد الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل انه ظهر في زمان كشتاسف الملك ودعاه الى دينه فاجابه وهو
عبادة الله والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب
الخبايث وقال النور والظلمة اصلان متضادان وكذلك يزدان واهرمن
وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور
من التراكيب المختلفة والبارى تع خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد
لا شريك له ولا ضد ولا ند ومن حسن الظن بشانه من قال عند الحاجة الى
النقل عنه عن زرادشت الاذربيجاني صاحب كتاب الزند النبي الكامل والحكيم
الفاضل فان قلت اليس في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب
غير ناكحي نسائهم وآكلي ذبائحهم وقوله تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا دلالة على بطلان ما ذكر من نبوة زرادشت وصحة
دينه وقد قال صاحب التيسير في تفسير الآية المذكورة دل هذا على ان
المجوس ليسوا من اهل الكتاب اذ لو كانوا كذلك لكانوا ثلث طوايف قلت
مبنى الدلالة المذكورة على ان يكون دينه دين المجوس او يدعى انه نزل عليه
كتاب من السماء والاول ظاهر البطلان على بيان صاحب الملل والنحل حيث
فرق بينه وبين دين المجوس والثاني غير ثابت قال الفاضل المذكور

وله كتاب صنفه وقيل انزل عليه وهو
زند وستا والله اعلم
بحقيقة الحال

تم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/35
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذي انزل القرآن كلاما مؤلفا منظما على من ارسله الى الثقلين
مبشرا ومعظما نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه بعدد من
تنفس وتكلم فهذه رسالة معمولة في تقرير ان القرآن العظيم
كلام الله القديم وتحرير ما دل عليه من البينات وتفسير ما يتعلق بهذا
المطلب الجليل من الآيات فنقول ومن الله التوفيق لا شبهة في انه معجز
الآن اعجازه لا يقتضي ان يكون كلام الله تعالى لما قررناه في بعض تعليقاتنا
من ان دلالة المعجزة على نبوة من ظهرت على يده باعتبار انها تصديق فعلي من
الله تعالى له في دعواه وفي تحقيق ذلك التصديق يكفي ظهور امر على يده عند دعوى
النبوة وتحديه المنكرين على وجه يعجزهم عن معارضته باتيان مثله ولا يلزم
ان يكون ذلك الامر خارقا للعادة ولا ان يكون بحيث لا يقدر عليه غير الله تعالى
من الملك والجن بل من البشر ايضا فانه يجوز ان يكون مقدورا لهم ومع ذلك
يوجد الاعجاز بالصرفة نعم باعجازه يثبت الشرع وبالشرع يثبت كونه كلام
الله تعالى وبهذا صرح الفاضل التفتازاني فيما نقل عنه عند قوله في شرح الكشاف
ان اثبات القرآن لما كان بالشرع الخ بهذه العبارة فان قيل ثبوت الشرع
يتوقف على الكلام فاثباته به دور قلنا لا بل على دلالة المعجزة سواء كان
من الله تعالى كلام او لم يكن ذكره امام الحرمين في الارشاد وغيره من الائمة
في كتبهم انتهى لقد اصاب في الجواب الا انه اخطأ في التصريح بخلافه في التلو يح
حيث قال ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى وقال الفاضل
الشريف في شرحه للمواقف فان قيل صدق الرسول متوقف على كلامه تعالى
فاثبات الكلام لله تعالى به دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار
المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثم الكلام بان يكون المعجزة
من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به

صدق الدعوى ام لم يثبت شيء اذا كانت المعجزة شيئا آخر وقال في الحاشية
المنقولة عنه قوله ثم يعلم به اشارة الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبا ر
انه كلام هو لقد اصاب في اصل الجواب وان لم يصب في تقريره حيث ان تقييد
لا حاجة اليه وهو في معرض الخلاف وهو العلم بكون القرآن معجزة خارجة
عن قوة البشر والعجب انه مع اعترافه بصحة ذلك الجواب الصواب كيف قال فيما
علقه على الكشاف ان ما ذكره الفاضل التفتازاني من ان اثبات القرآن
بالشرع ليس بشيء لان القرآن معجزة اجماعا والشرع انما يثبت بالمعجزة فلا
يتصور اثباته به وزيادة التفصيل في هذا المقام في الحواشي التي علقناها على
الكشاف ثم ان الحق ان القرآن معجز للثقلين اي الانس والجن لا يقدرون
على الاتيان بمثله على ما نطق به قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا واما انه
معجز بالنسبة الى الملك ايضا فقد اشتبه على الامام البيضاوي حيث قال في
تفسير الآية المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن
كونه معجزة والحق انه معجز على الاطلاق غير مقدور للملائكة ايضا على ما دل
عليه قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه صريح
في عجز غيره تعالى عن اتيان كلام على هذا النظام والامتداد على نهج السداد
ولعله لم يذكر الملائكة مع الثقلين لان الفعل المذكور لا يليق بشأنهم
ولا يجوز ان ينسب اليهم لانهم معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون به وانما
زاد قوله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لان الاجتماع على امر قد يوجد بدون
مظاهرة بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعي ومن الآيات البينات
الناطقة بالصواب في هذا الباب قوله وما تنزلت به اي بالقرآن الشياطين
كما يقول كفار قريش انك كاهن والكاهن يلقي عليه الشياطين بل هو
تنزيل رب العالمين وانما جيء بصيغة التكلف لان توسطهم في ذلك على
تقدير وقوعه انما يكون بطريق استراق السمع ففيه نوع تمهيد لما سيأتي
وما ينبغي لهم اي ولا يتسهل للشياطين ان يتنزلوا به لانه مشروط بصفاء
الذات وقبول فيضان الحق والانتقاش بصور الملكوتية ونفوسهم خبيثة
ظلمانية لا تقبل ذلك والقرآن مشتمل على لطايف ومغيبات لا يمكن تلقيها

الا من الملائكة المطهرة الكرام البررة نفى اولا وقوع نزول القرآن بواسطة
الشيطان ثم نفى لياقته لذلك الامر الخطير ثم الاستطاعة والامكان فقال وما
يستطيعون اى الشياطين ذلك الامر انهم عن السمع لمعزولون استيناف
لبيان عدم استطاعتهم والعزل تنحية الشىء عن الموضع الى خلافه يعنى انهم قد
نحوا برجم الكواكب عن الامكنة التى كانوا يستمعون فيها من الملائكة هذا
هو الوجه لا ما ذكره الامام البيضاوى من ان ذلك مشروط بمشاركة فى صفات
الذات لانه منقوض بوقوع الاستراق منهم قبل بعثة نبينا عليه السلام ثم
انه ايضا لم يصب فى تفسيره قوله تع وما ينبغى لهم بقوله وما يصح اذ حينئذ يلزم ان
يكون قوله تع وما يستطيعون اعادة بلا افادة والاصل فى الكلام التاسيس
فلا ينصرف عنه الى التأكيد الا عند عدم الاحتمال له واعلم ان القرآن كلام الله تعالى
وصفته والله تعالى بجميع صفاته قديم تكلم به لا عن صمت متقدم ولا سكوت
متوهم بكلام ازلى كسائر صفاته من علمه وارادته وقدرته تكلم به وسماه
التورية والانجيل والزبور والتنزيل من غير حروف ولا اصوات ولا نغمة
ولا لغات من غير تشبيه ولا تكييف فكلامه تع من غير لهوات ولا لسان كما ان
سمعه من غير اصمخة ولا اذان وكما ان بصره من غير حدقة ولا اجفان وكما ان
ارادته من غير قلب ولا جنان وكما ان علمه من غير اضطرار ولا نظر فى برهان
وكما ان حياته من غير بخار فى تجويف قلب حدث عن امتزاج الاركان وكما
ان ذاته لا تقبل الزيادة والنقصان ثم انه تع كلم جبريل عليه السلام من
وراء الحجاب خلق صوتا وحرفا فاسمعه بذلك الصوت والحرف فحفظه جبريل
عليه السلام ووعاه ونقل به الى النبى عليه السلام وتلاه عليه وهو هذا
الكلام اللفظى المقروء بالالسن المنقول الينا بالتواتر تا در دل بود كه
نزل به الروح الامين على قلبك از صوت حروف وصوت منزه بود چون
تشخص القى روح القدس در مظهرى از مظاهر سمع پاك مصطفى عليه
السلام مى رسيد لباس حرف وصوت مى پوشيد معانى چون كندا پنجا
تنزل ضرورت باشد اورا از تنزل بارى تعالى متكلم چندان اوامر ونواهيست
بيك كلام ناظم اشيا نامتناهيست كماهى بيك نظام تعدد غيبت وخطاب
در مظهر صوت وحرفست اختلاف صور آب نه در ذات خود بلكه از ظرفست

عروس

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد كه دار الملك ايمان را مجرد بيند از غوغا
عجب نبود گر از قرآن نصيبت نيست جز حرفى كه از خورشيد جز گرمى نبيند چشم نابينا
القرآن من حيث انه كلام لا ينسب الى غيره تع اى لا يجوز نسبته الا اليه تع لانه
صفة من صفاته ومن جهة انه قول ينسب الى غيره تع على ما وقع فى قوله تعالى
انه لقول رسول كريم وذلك لان الكلام حقيقة فى المعنى النفسى ومجاز فى اللفظ
الدال عليه والقول على عكس هذا مجاز فى المعنى النفسى وحقيقة فى اللفظ الدال عليه
وقد افصح عن هذا من قال ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان
على الفواد دليلا اى جعل ما وصل الينا من اللسان دليلا على ما حصل
فى الجنان وترجمانا عنه فاللسان والفواد مجازان عن ذلك الواصل وهذا
الى اصل وبهذا التفصيل تبين وجه قول المشايخ القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
حيث عقبوا القرآن بكلام الله تعالى ثم نفوا عنه المخلوقية فانهم لو قالوا القرآن
غير مخلوق لتبادر الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب
اليه الحنابلة جهلا او عنادا لان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله
تع بالعكس وايضا فيه تمهيد لقوله غير مخلوق بناء على ان كلام الله صفته وصفته
لا تكون حادثة واقام غير المخلوق مقام غير الحادث لا تنبيها على اتحادهما كما سبق
الى بعض الاوهام لان القصد اليه بمعزل عن المقام بل للاستلزام بينهما عند المتكلمين
القائلين بحدوث العالم وتنصيصا على محل الخلاف بين الفريقين بالعبارة المشهورة
فيما بينهم ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن واما القصد الى جرى الكلام
على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تع غير مخلوق ومن
قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم مبنيا على صحة الحديث المذكور وقد رده
الصغانى وعده من الموضوعات ولنكتف فى هذا
المقام بكلام مشبع اوردناه فى الحواشى
التى علقناها على الكشاف والحواشى
الشريفية والحمد
لله على التمام
تم

Murat Molla H... ...phanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/36
Tasnif No. : 297.3

منه تذکرة ممن شاء اتخذ الی ربه سبیلا بدانکه وجود واجب تعالی
وتقدس نور محض است الله نور السموات والارض و وجود ممکن ظل
ان نور است الم تر الی ربک کیف مد الظل ای ظل الکون علی الکائنات
هر چیز که آن نشان هستی دارد یا سایهٔ نور اوست یا اوست به عینی
عجب حالیست هیچ چیز بسایه نزدیکتر از نور نیست ونحن اقرب الیه
من حبل الورید و هیچ چیز از نور چون سایه دور نیست الاعیان
الثابتة ماشمت رائحة الوجود دست او طوق گردن جانت سر بر
آورده از که بیابانت بتو نزدیکتر ز حبل ورید تو در افتاده در
ضلال بعید عالم عبارتست از آن اعیان که بواسطهٔ فیض تجلی حق نمایشی
دارد پس نظام عالم بواسطهٔ آن هستی و این نیستی پیوسته باقیست
هستیست که در نیست کند جلوه مدام زان هستی و نیستیست عالم بنظام
وجود مطلق از سمای اطلاق و غیب هویت تنزل فرموده و در مرایای
اعیان و مجالی عالم امکان تجلی کرده وحسن خود را در آینه های مختلف دیده
و در هر آینه بصورتی مناسب روی نموده وبحسب تعدد مظاهر کثرت پیدا شده
صد هزار آینه دارد شاهد مقصود من رو بهر آینه که آرد جان در و پیدا شود
سبحان الملک القدوس لا یتصل به شیء ولا ینفصل عنه شیء نور خود ز آفتاب
بنزدیکست عیب در آینه هست و در دیده است هر که اندر حجاب جاویدا ست
مثل او همچو موم و خورشیداست حجاب بیان تو وصف نه آسمانست و
زمین حجاب هستی عارضیست که بخود نسبت میکنی ای دل چه بهرزه
گرد مردم گردی یا روشنی وصفا چو انجم گردی چیزی ز تو کم نیست
زنهار در این کوش که خود را گم کردی اگر تو نباشی او باشد ولا بس
فال تع و تقدس لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته

کنت

کنت سمعه وبصره ویده ورجله ولسانه فبی یسمع وبی یبصر وبی یبطش
وبی یمشی وبی ینطق بقدر نیستی تو هستی حق ظاهر شود یکبارگی قدم
برون نه از خانه خویش فلیرتقوا فی الاسباب یکی زین جاه
ظلمانی برون آ تا جهان بینی درختهای راه محبت دویی بر خیزد
چون او ظاهر شود از تو توی بر خیزد جاء الحق وزهق الباطل الخ
کر هست دویی بره دویی بر خیزد کر هست دویی بره دویی بر خیزد
تو او نشوی ولیک جایی برسی کز جهد کنی از تو تویی بر خیزد در فیض
حق قصور و فتور نیست نزدیک و دور می تابد هر کسی بقدر قابلیت
واستعداد خود از تجلی آن نور بهره می یابد بر هر ذره از ذرات کائنات
تجلی می کند مستقل ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره بدینا
معنی اشارتست لاجه نه چنانکه نور وجود منکشف شود و بهر ذره از ان
بهره برسد و اشرقت الارض بنور ربها از این معنی عبارتست واضحه دکون
ومکان فاعل مختار نکست آرنده و دارنده اطوار نکست از دوزن
عقل اگر بیرون آری سر روشن شودت که این همه انوار نکست
هیچ چیز از حق جدا نیست و هیچ ذره بی نور خدا نیست نمی شنوی که
می فرماید ما یکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم احاطهٔ ذاتی بجمیع ارواح
واشباح دارد و در زمین استعداد هر موجودات بذات خود تخم هستی
میکارد الا انهم فی مریة من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط قال بعض العارفین
من عرف شیئا من العالم وعرف غیبا عن الحق فما عرفه علی ما هو علیه وکذلک من
عرف الحق وعرفه غیبا عن العالم فما عرفه علی ما هو علیه هستی که در وظهور
آیات حقست در دیده اهل کشف مرآت حقست در ظاهر او مبین او موصوف قانات
در باطن او نکی که ان ذات حقست کل شیء هالک الا وجهه قال حجة الاسلام
فی مشکوة الانوار العارفون بعد العروج الی سماء الحقیقة اتفقوا علی انهم
لم یروا فی الوجود الا الواحد الحق لکن منهم من کان له هذه الحال عرفانا علمیا
ومنهم من صار له ذلک حالا ذوقیا وانتفت عنهم الکثرة بالکلیة واستغرقوا
بالفردانیة المحضة واستوفیت عقولهم فصاروا کالمبهوتین ولم یبق فیهم متسع
لا لذکر الله ولا لذکر انفسهم فلم یکن عندهم الا الله فسکروا سکرا دفع دونه

سلطان عقولهم فقال احدهم انا الحق وقال الآخر سبحانی ما اعظم شانی
وقال الآخر ما في الجبة الا الله وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يروى
فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذي هو ميزان الله تعالى في ارضه
عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط
عشقه انا من اهوى ومن اهوى انا ولا يبعد ان يفاجي الانسان مرآة فينظر
فيها الى صورته ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي يراها هي صورة متحدة معها
ويرى الخمر في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج واذا صار ذلك عنده
مالوفا ورسخ فيه قدمه استغرق وقال رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها
وتشاكل الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر علاقة وصل
المحبة لما اتصلت بها علاقة وصلة المحبوبية واستمسك بعروة حتى احبه قوى
سلطان المحبوبية فافناه عن ذاته ونفاه عن صفاته ثم اقام ببقائه على
فنائه وختم في صفاته بغنائه تبدلت الذات بالصفات فما الناس
بالناس الذين عهدتهم ولا الدار بالدار التي كنت اعرف واذا وصل العبد
الى مقام ينخلع عن صفاته الفانية ويخلع عليه المولى صفاته الباقية وهو قوله
كنت له سمعا وبصرا وفؤادا ليكون هو متوليه ومواليه فان نطقت فبا ذكاره
وان نظرت فبانواره وان تحركت فبا قداره وان بطشت فبا قتداره وعند
ذلك اشتبه الحال وقال من قال ما قال دل مغز حقيقت تن پوست بهبين
در کسوت خویش صورت دوست ببین عالم سر بسر ذره همه پوست بدید
خاص نظر کرد پوست با دوست دید عاشق که از هر دو کذر کرد همه دوست
انکه پوست دید در مرتبه حیوانی بماند انکه پوست با دوست دید بدرجه
انسانی رسید انکه همه دوست دید ربانی کشت انکه همه پوست دید
هیچ ندانست ونه کفت انکه همه دوست دید هیچ نتوانست کفت انکه پوست
با دوست دید کفت وکوی از وی نشست دو رچه کوید چو بهره ندارد وانکه دیگر
چه کوید که زهره ندارد اکر چشم وبکم صفت دو وانست من عرف ربه کل
لسانه همانست متوسط را کفت وکویست که هنوز در جست وجویست
زخامی من ندان بیخبر جوشی که خام آوازه دارد پخته خاموش المحبة
اولها تحبهم او آخرها يحبونه وبينهما هيج تذوب وارواح تنظر الى المحبوب

نفس

نفس ثبت قدمه عند شرب كاس محبتهم قال هو ومن تجاوز به سكره عن
حد الثبوت حتى تناول كاسه بكف محبوبه قال انا فان رب بكاس محبتهم
متمكن وان رب بكاس محبوبيته متلون والناطق بالانانية متكلم من وادي
المحو بلسان الاثبات والناطق بالهوية متكلم من وادي الفنا بلسان البقا
وكلاهما ناطق صادق وللحقيقة موافق لان من قال انا ما اراد بالانانية ما نفسه
لانه ماخوذ من نفسه مجذوب عن حسه قد اخذ وسلبه وجاذبه هو المتكلم
بلسانه وشاهد ذلك قصة ابي يزيد قدس سره العزيز حين قال سبحاني ما
اعظم شاني فانكروا عليه فقال من سبح نفسه على لسانه عبده فان الحق اذا احب
عبدا بدا عليه بادية منه فغيبه به عنه ويكون البادي هو الناطق على لسانه
واما الناطق بالهوية فانه متمكن في سكره متحكم في وجده محفوظ عليه وقته
محروس عليه سره هو ماخوذ من نفسه مردود على قلبه ففني عن نفسه وثبت
عنه نفسه فلم يبق له في البين بين ولا له فيه اين ولا عين اذا تجلى الحق سبحانه
على قلب عبده المؤمن شاهده بعين يقينه وتجليه ببصر بصيرته من غير حلول
ولا تحيز ولا اتصال ولا انفصال وما هو في وصل ينفصل ولا ينفصل عني
وحاشاه منهما وما قدر مثلي ان يحيط بقدره واين الثرى عن رفعة البديع
وانما اشاهده في صفو سري فاجتلي جمالا تعالى عزه ان يقتسما كما ان بدر التم
ينظر وجهه بصفو غدير وهو في افق السما خدا در ذات خویش از مجموع
صورتها منزه است ودر مجالی اعیان ثابته ومراتب اکوان بهمه صورتها مصور
لالون في النور في الزجاج بدا شعاعه فتراأى منه الوان سبحان المتجلي
عن كل جهة والمنجلي عن كل جهة آفتابی در هزاران آبکینه تافته پس برنک
هر یکی تابی عیان انداخته جمله یک نور است لیکن رنکهای مختلف اختلافی
در میان این وآن انداخته چون یک روی بد وآیینه می نماید هر آینه در
هر آیینه روی دیکر پیدا آید وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت اعددت
المرايا تعددا هر که پاک بین باشد غیر از ذات خدا هیچ ذات نبیند
انکاه داند که همه تغیرات وکثرت در احکام وصفت او بوده است
نه در ذات مولانا فرموده است خلق را چون آب دان صافی زلال
اندران تابان صفات ذوالجلال علمشان وعدلشان وقهرشان

چون نجوم چرخ در آب روان   واجب الوجود ذاتیست که در جمیع احوال
باقی و ثابت است و ممکن الوجود صور و احوال که تبدل می یابد ذلک بان
الله هو الحق وان ما یدعون من دونه هو الباطل   الا کل شیء ما خلا الله
باطل   و ایجاد حق عالم را ظهور نور حقیقت مطلقهٔ اوست بصور مختلفه و متعدده
که مشاهده میکنی   ما و تو عارض ذات وجودیم   مشبکهای مشکوة وجو دیم
تا باغ دلم ز فیض حق گلشن شد   مانند مه از روی او روشن شد
آن روز که خورشید رخش جلوه نمود   اعیان جهان تمام چون روزن شد
انکه گفته شد ممکن مرآت واجبست در دنیاست و در آخرت امر بعکس
آن باشد روز محشر حق تعالی بمظاهر عظیم تجلی کند چنانکه اهل عرصات
او را بینند هر یکی بحسب اعتقاد خویش وان بنی گفته اند   نظارهٔ کیان
روی خوبت   چون در نگری بدان کرانها   در روی تو روی خویش بینند
زینجاست تفاوت نشانها   وبالجمله نزل العارفون من حضیض المجاز
الی ذروة الحقیقه و استکملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العیانیه انه لیس
فی الوجود الا الله وان کل شیء هالک الا وجهه لا انه یصیر هالکا فی وقت من
الاوقات بل هو کذلک ازلا وابدا لا یتصور الا کذلک جنید قدس سره العزیز
که حدیث کان الله ولم یکن معه شیء شنید فرمود الآن ایضا کذلک   وقتی
ماهیان جمع شدند گفتند چند گاهیست که ما حکایت آب می شنویم و می
گویند حیات ما از آبست و هرگز آب را ندیدیم بعضی شنیده بودند که در
فلان دریا ماهیست دانا و آب را دیده گفتند پیش او رویم تا ابرا بما نما ید
چون باو رسیدند و پرسیدند گفت چیزی غیر آب بما نماید تا من آب را
بشما نمایم   سالها دل طلب جام جم از ما میکرد   انکه خود داشت زبیگا نه
تمنا میکرد   گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست   طلب از گمشد
گان لب دریا میکرد   وایاک ان تظن من ظاهر هذا الکلام وامثاله کعلم
العین واحد والوصف مختلف   وذاک سر لاهل العلم ینکشف   دریا نفس
زند بخار گویند مترا کم شود   ابر خوانند فروچکد باران نام نهند
جمع ور وان شود نهر خوانند چون بدریا رسد همان دریا شود   البحر بحر
علی ما کان فی قدم ان الحوادث امواج و انهار ان الواجب تعالی مادة الممکنات

او موضوع لها فانه تعالی منزه عن ذلک والعلاقه بینه وبین الممکنات علاقة الظهور
والقبول لا علاقه الاتصاف والحلول گوید انکس درین مقام فضول   که تجلی
نداند او ز حلول   والغرض من التمثیلات المنقوله تشبیه للمعقول بالمحسوس
تلبیسا لتوریکه الوهم وتقریبا له من الاذهان والفهم والا فلا ارتباطه بالمقدورات
ولا اختلاط بالقاذورات   چون خود ز فروغ خود جهان آراید   بر پاکی
و پلیدی گر بتابد شاید   نی نور وی از هیچ پلیدی آلاید   نی پاکی او ز هیچ پاکی
افزاید   وتمثیلهم بالبحر وامواجه انما هو فی الوجود وانبساطه المعنوی علی
هیاکل الماهیات القابله المعبر عنها فی لسانهم بالاعیان الثابتة لا للذات تعالی
وارتباطه بالذوات الممکنه فیتعین البحر بمنزلة حقیقة الوجود وامواجه بمنزلة ما
ظهر منها فی الماهیات القابلة لان یکون مظهر الها ومن وهم ان امواجه بمنزلة حقایق
الممکنات الموجودة حتی یرجع مذهبهم الی القول بوحدة الحقایق لکثرتها سوا التنافرد
الی الفهم من التمثیل السابق ذکره فقد وهم وبعضهم مما ذکرنا تمثیلهم بالصور الواحدة
الظاهرة فی المرایا المتعددة فان تنزیلهم الحقایق منزله المرایا صریح فی انهم قائلون
بالتعدد فی الحقایق الموجودة وان انکروا تعدد الوجود ومن هنا تبین ان
ما قاله الفاضل الشریف فی الحواشی التی علقها علی شرح التجرید وهو ان جماعة
من الصوفیة ذهبوا الی انه لیس فی الواقع الا ذات واحد لا ترکیب فیها اصلا
بل لها صفات متعددة هی عینها وهی حقیقة الوجود المنزهة فی حد ذاتها من شوائب
العدم وسمات نقصان الامکان ولها تعددات بقیود اعتباریة بحسب فلک تری
موجودات متمایزة فیتوهم من ذلک تعدد حقیقی فما لم یقم برهان علی بطلان
ذلک لم یتم ما ذکروه من عدم اتحاد الماهیات وما قاله فی موضع آخر منها من انه
لا یخلو عن الواجب شیء من الاشیاء بل هو حقیقتها وعینها وانما امتازت وتعددت
تعددات وتعینات اعتباریة ومثلوا ذلک بالبحر وظهوره فی صور الامواج
المتکثرة مع انه لیس هناک الا حقیقة البحر فقط من قبیل بعض الظن وکذا قوله   جلال
بعض المتصلفین من المتفلسفین تارة ومن المتصوفین اخری علی ما کان منتهی
سلسلة العلیة واحدا والکل معلول له اما ابتداء او بواسطة فهو الذات
الحقیقیه والکل شئونه ووجوهه الی غیر ذلک من العبارات اللائقة فلیس
فی الوجود ذوات متعددة بل ذات واحد ولها صفات متکثرة کما قال الله تعالی

هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز
الجبار المتكبر فانه اراد بالصفات المتكثرة المعلولات المستندة اليه تعالى
اما ابتداء او بواسطة فانطبق قوله على قول الفاضل الشريف فاشتركا فيما
وقعا فيه ثم ان فيه شيئا آخر وهو انه استدل بالآية المذكورة
ولا دلالة فيها على ما توهمه اذ لا دلالة لها على ان له
تعالى صفات متكثرة واما ان تلك الصفات
معلولاته فلا دلالة فيها عليه
ولا اشارة
تمت الرسالة

Murat ... Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1831
Yeni Kayıt No: 1495/37
Tasnif No: 297.3

الحمد لله القديم كلامه العظيم انعامه والصلوة على محمد خاتم الرسالة
ومبلغها بافصح المقالة فهذه رسالة معمولة في شرح المقالة المؤدة
المنسوبة الى العلامة عضد الملة والدين عبد الرحمن ابن احمد الايجي قال
اعلم ان الاصحاب اراد اصحاب المذاهب في المسئلة المذكورة وهم الاشاعرة
المنسوبون الى ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري المنتسب الى ابي موسى الاشعري
والحنابلة المنتمون الى احمد بن حنبل ويوافقهم الحشوية وهم الجبرية قال
محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند تفصيله القائلين بالجبر وسموهم
تارة حشوية وتارة جبرية والكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام والمعتزلة
رئيسهم واصل بن عطا ومقدموهم في هذه المسئلة ابو علي الجبائي وابنه ابو
هاشم لما رأوا اجتماع النتيجتين المتنافيتين يعني لما وقعوا على لزوم هذا المحذور
وهو ان يجتمع النتيجتان المتنافيتان في الصدق الحاصلتين من قولهم يعني من
القياس القائل الكلام صفة الله تعالى وانما قال من قولهم مع ان المعتزلة
والكرامية لا يقولان بالقياس الاول وان الاشاعرة والحنابلة لا يقولان
بالقياس الثاني على طريقة التوزيع او على سبيل التغليب وكل ما هو صفة الله تعالى
فهو قديم لاستحالة ان يكون ذاته تعالى محلا للحوادث فالكلام قديم هذا نتيجة
القياس فلا وجه لان يذكر هنا لان الكلام في تفصيل ما يحصل منه تلك النتيجة
فحقه وحق النتيجة الاخرى الآتي ذكرها ان يذكرا عند قوله اجتماع النتيجتين المتنا فيتين
وقولهم الكلام مرتب الاجزاء يعني في الوجود مقدم بعضها على بعض تفصيل
لمعنى الترتب المذكور وكل ما هو كذلك فهو حادث فان قلت ان المراد من الكلام
ههنا الكلام اللفظي اذ لا صدق للصغرى المذكورة على تقدير ارادة الكلام النفسي
والمراد منه فيما تقدم من قوله فالكلام قديم انما هو الكلام النفسي اذ لا صدق
لصغرى القياس الاول على تقدير ارادة الكلام اللفظي فلا منافاة بينهما قلت

بل

بل المراد في الموضعين ما به كان الله تعالى متكلما والمنافاة بين النتيجتين ثابتة
منع جواب لما كل طائفة من الطوايف الذاهبة الى المذاهب الاربعة منعوا مقدمة منها
اي من تلك المقدمات الاربع كالمعتزلة كان حقه ان يقول فالمعتزلة لان المقام
مقام التفصيل لا مقام التمثيل الاولى لا يقال ان المعتزلة لا يمنعون تلك
المقدمة وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون به بحدوث الكلام النفسي
وقد صرح المص بهذا حيث قال في المواقف وما نقول من الكلام النفسي فهم
ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى واثباته
لان المراد من الكلام المذكور على ما نبهت عليه آنفا ما كان الله به متكلما لا الكلام
النفسي قيل والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم
بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح
المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قام به
الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا ويرد عليه ان اللازم مما ذكر صحة التوصيف لا صحة الاتصاف
والفرق واضح فان انتفاء الاول لعدم مساعدة النقل وانتفاء الثاني لعدم
مساعدة العقل وقوله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا صريح في انه اراد بالاتصاف
معناه الحقيقي فلا مجال لصرفه الى معنى التوصيف والكرامية الثانية فهم وافقوا
المعتزلة في ان كلام الله تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا
انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فهم قالوا بصحة القياس الثاني
دون الاول اذ قد صوابه كبراه ومن ذكر في تقرير هذا الكلام الحنابلة بدل المعتزلة
لم يصب لان الحنابلة لا يسلمون حدوث كلامه تعالى وموجب الاستدراك المذكور
الاشتراك بين الفريقين في المذكور قبله والاشاعرة الثالثة لما عرفت ان المراد
من الكلام ما كان الله تعالى به متكلما وهو عند الاشاعرة الكلام النفسي لا الكلام ن
اللفظي المؤلف من الحروف المترتبة وذلك انهم يثبتون معنى آخر للكلام ويقولون
ان كلام الله تعالى اسم مشترك بينهما وان كونه تعالى متكلما بقيام ذلك المعنى الآخر
بنفسه لا بالكلام اللفظي القائم بمحل آخر والحنابلة الرابعة قالت الحنابلة
كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال

فيتبين

بعضهم لا جهلا بل عنادا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف
وانما قلنا لا جهلا بل عنادا لان بطلان ما قالوه اظهر من ان يخفى فان قلت
اليس الحشوية ايضا ينفون المقدمة الرابعة قلت نعم وانما لم يذكرهم المص
لانهم من الحنابلة في الفروع كما ان اكثر الحنابلة منهم في الاصول قال الصفدي
في شرح لامية العجم ان الغالب في فقهاء الاشاعرة والغالب في الحنفية
المعتزلة والغالب في المالكية القدرية والغالب في الحنابلة الحشوية والحشوية
هم الجبرية على ما صرح محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل فهم قالوا بالقياس
الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وذكروا في معرض السند على طريقة التنظير
لا على طريقة التمثيل ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل
دفعيا كالقايم بنفس الحافظ وكالحادث على الورقة من طابع فيه نقش
الكلام واما لزوم الترتب في التلفظ والقراءة فلعدم مساعدة الآلة
وسياتي زيادة تفصيل لهذا الكلام وعلى هذا التقرير لا يتجه عليه ما قيل
ان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصور المرسومة في الخيال
او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة والحق اراد تحقيق
قول الشيخ الاشعري في هذه المسئلة وهذا المحمل لقوله مما اختاره محمد الشهرستاني
في نهاية الاقدام وقال الفاضل الشريف والاشبه في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة ان الكلام يطلق على معنيين يعني بالاشتراك
اللفظي وما وقع في عبارات بعض المشايخ من انه مجاز في اللفظي فليس معناه
انه غير موضوع له بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس
وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى قال الاخطل
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا اي جعل الواصل
الينا من جهة اللسان دليلا على الحاصل في القلب فلا نزاع لهم في الوضع
والتسمية على الكلام النفسي اي المعنى القايم بالنفس وعلى الكلام اللساني
اي الكلام اللفظي وانما نسبه الى اللسان تنبيها على اختصاصه بتلك الآلة
وقد تعمم الاخير الى حالتين له فيشتق المتكلم من التكلم باعتبار كل من تينك
الحالتين على ما نبه عليه تفصيلهما بقوله ما للمتكلم بالفعل وما للمتكلم بالقوة
حيث اعاد لفظ المتكلم ولم يقل ماله بالقوة ويبين الكل اي الثلثة المذكو

من

من اقسام الكلام بالضد فان الاشياء تتبين باضدادها كالنسيان للاول
فيه نظر لان النسيان انما يقابل الذكر دون الكلام النفسي وانما مقابله السكوت
والخرس الباطنيان فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني الخرس و
السكوت لكن لما كان في الكلام النفسي وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظها
عند اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظي وضده والسكوت للثاني
وهو ترك التكلم مع القدرة عليه وبهذا القيد الاخير يفارق الصمت فان القدرة
على التكلم غير معتبر فيه والخرس للثالث وهو آفة في اللسان لا يتمكن معها
ان يعتمد مواضع الحروف وهو اعم من البكم لانتظامه العارضي والاصلي
والبكم مخصوص بالثاني قال الراغب البكم اعتقال اللسان واصله فيمن يولد
اخرس ومن لم يفرق بينهما لم يجئ والمعنى اي لفظ المعنى يطلق على معنيين هذا
الاطلاق ايضا بالاشتراك اللفظي على المعنى الذي هو مدلول اللفظ باي دلالة
كانت وعلى المعنى الذي هو القايم بالغير والمعنى بهذا المعنى مقابل للعين الذي
هو القايم بنفسه فالشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي وكان المتبادر الى
الفهم من المعنى عند الاطلاق المعنى الاول فهم الاصحاب يعني اصحاب الشيخ وهم
الاشاعرة منه اي من كلامه ان المراد منه اي مراد الشيخ من لفظ المعنى مدلول اللفظ
وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما سميت كلاما لدلالتها على ما هو كلام
حقيقي حتى قالوا بحدوث الالفاظ زاعمين انه مذهبه ايضا على ما افصح عنه قولهم
تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا
فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي
لو ثبت عندهم وله اي وللذي فهموه من كلام الشيخ وزعموا انه المذهب
لوازم فاسدة كثيرة وفساد اللازم ملزوم لفساد الملزوم كعدم التكفير
لمنكر كما ن صفة ان يقول بعدم اكفار من انكر قال الامام المطرزي في المغرب الكفر
في الاصل الستر والكفر اسم شرعي وما اخذ من هذا والكفرة دعاء الكفار او
منه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتك فغير ثبت رواية وان
كان جايزا لغة يعني تشديد الفاء قال الكميت يخاطب اهل البيت وطايفة
قد اكفروني بحبكم وطايفة قالوا مسيء ومذنب كلاميته ما بين الدفتين
اي دفتي المصحف اذ حينئذ يصح نفي الكلامية عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز

المفصل الى السور والايات كلام الله تعالى لكنه علم بالضرورة من الدين
انه كلام الله تعالى وموجبه ان يكفر منكر ضرورة ان انكار ما علم من
الدين ضرورة كفر وفيه بحث وهو ان ما علم من الدين ضرورة هو ان المكتوب
بين دفتي المصاحف نظم منسوب الى الله اى انشا. واضرا منقطع النسبة
عن البشر اذ لا دخل له فيه لا ايجادا ولا كسبا واما انه منسوب اليه تع نسبة سابر
صفاته القايمة بذاته فليس هو مما علم من الدين ضرورة واللازم مما ذكر انما
هو الثاني دون الاول فاللازم ح غير فاسد بذلك الفساد والفاسد غير لازم
وكذا هو عدم المعارضة صوابه وكعدم المعارضة لان التمثيل للازم لا للزوم
والتحدي بالكلام اى بكلام الله تعالى الحقيقي لا للقطع بان ذلك انما يتصور في النظم
الموثق المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة ودعوة المنكر بين
الى الاتيان بمثلها اذ يتجه عليه ان تلك الصفة عبارة عن المعاني المتناسقة
المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من البشر تنسيق المعاني على وجه
بلغ رتبتها في البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها
ويزعمون انها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدي الزامهم
وتعجيزهم لا طلب اتيان مثلها حقيقة بل لان المعجزة من شرايطها ان لا تكون
متقدمة على التحدي لما تقرر في موضعه ان دلالتها على صدق مدعي النبوة
لكونها تصديقا فعليا من الله تع ولا يعقل التصديق قبل الدعوى قبل
وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة ولا يذهب عليك ان ما ذكر
اولا مرجعه الى هذا لما نبهت عليه ثمه من ان المراد مما بين الدفتين المكتوب
في المصاحف وهو المقروء والمحفوظ من الالفاظ لان الكتابة تصويب اللفظ
بالنقوش المخصوصة فالمكتوب هو اللفظ وان كان الثابت في المصحف هو
النقوش بل نقول ما في قوله فالشيخ لما قال الكلام الخ من التوزيع على ما تقدم
من التفصيل انما هو باعتبار هذا الاضراب والا فلا وجه لتوزيع الفهم المذكور
عليه فانه على تقدير عدم اطلاق المعنى على المعنيين يكون فهم ما ذكر من
كلام الشيخ اظهر كما لا يخفى المراد به يعني مراد الشيخ من المعنى في قوله الكلام
هو المعنى النفسي الكلام النفسي بالمعنى الثاني صوابه المعنى بالمعنى الثاني لان المعنى
الثاني للمعنى لا للكلام شاملا للفظ والمعنى المقابل له قايما بذات الله تعالى

وهو قديم لان اللفظ القايم بالنفس ليس مرتب الاجزا في نفسه لا بمعنى انه ليس
بين اجزائه ترتب وضعي وهيئة تاليفية لان الحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات
بدونه لا تكون كلاما والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا تتم بدونه
بل بمعنى انه ليس بينهما ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها
مشروطا بانقضاء بعض آخر كما في القراءة لعدم مساعدة الآلة فانه لا يمكننا
ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة لساننا للتلفظ
بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات البارى تع فان وجود جميعها هناك
لازم لذاته تع دايم بدوامه فلا يلزم حدوث شي منها ويشبه الى امكان
ما ذكر وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهياتها التاليفية
العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود
بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحروف ف
على هذا الوجه في ذات الله تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود
الظلي الخيالي لا يضر المقصود بالارشاد كما لا يخفى على ذوي الرشاد وبهذا
التفصيل اندفع ما قيل من انه اذا لم يكن بين اجزاء حيال اللفظ ترتب سعد الدين
لا يوجد فرق بين لمع وملع ونظايرهما واتضح فساد ما قيل وهو قديم لا كما
زعمت الحنابلة من قدم النظم المولف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع
بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالبا لان منشاه
عدم الوقوف على معنى الترتب الذي اشتبه الحنابلة فان مرادهم من الترتب سعد الدين
المذكور الترتب في الوضع لا الترتب في الوجود واما ما قيل ان قيام الحرف
او الصوت بذاته تع ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا
فان اريد به ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اريد انه
لا يجوز ذلك عقلا كما هو الظاهر من سياق كلامه فلا نم ذلك فانه لما جاز
قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تع لا بد لنفي ذلك من
دليل وهو مكتوب في المصاحف المصاحف جمع مصحف وهو من اصحف بالضم
اى جعلت فيه الصحف والصحف جمع صحيفة قال الفراء استثقلت العرب الضمة
في حروف فكسروا ميمها واصلها الضم وعد منها المصحف وقد عرفت ان
المكتوب هو الالفاظ دون النقوش لان معنى الكتابة تصوير اللفظ بحروف

مجانبة معروء بالالسنة يقال قرأ القاري اى جمع الحروف بعضها الى بعض فى لفظ
قال الزجاج والذى عندى فى حقيقة هذا ان القرء الجمع فى اللغة من قولهم قرأت
الماء فى الحوض وقرأت القرآن لفظت به مجموعا محفوظ فى الصدور اراد بالصدور
ما فيها من القلوب وهذا على اصل اهل السنة والجماعة من ان محل العلم وموضع
الحفظ هو القلب لا الدماغ كما زعمته الفلاسفة ويرده النصوص الظاهرة
من الآيات والاحاديث وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة كان مقتضى
السياق تقديم الكتابة وانما قدم القراءة لمكان قوله كما هو مشهور من ان القراءة
عين المقروء لا شبهة فى منع المغايرة فانها اظهر من ان يخفى انما الشان فى استلزام
حدوث الاول لحدوث الثانى فكان حقه ان يتعرض لهذا ويقول كما قال غيره
المقروء قديم والقراءة حادثة وقولهم يعنى فى مقام الاستدلال على حدوث الكلام
اللفظى انه مرتب الاجزاء بحيث لا يوجد الثانى منها ما لم ينقض الاول فالمركب منها
لا يكون الا حادثا قلنا لا نم لزوم الترتب بالمعنى بالوجه المذكور للكلام اللفظى
بل المعنى الذى فى النفس اراد بالمعنى القايم بالغير معنى اللفظ الحاصل فى النفس
لا ترتب فيه بحسب الوجود ولا تقدم ولا تاخر تغيير وتعيين للمراد من نفى الترتب
يعنى لا تقدم ولا تاخر بين اجزائه فى الوجود وان كان بينهما ترتب فى الوضع
كما هو قايم بنفس الحافظ ولا ترتب فيه قديم ما فى هذا التنظير من التفصيل وتقريب
ما يندفع به القال والقيل نعم جواب سوال لا يخفى تقريره على الفطن الترتب
انما يحصل فى التلفظ فان تلفظنا بكلمة ذات جزئين لا يكون الا بتدريج فيتقدم
احد جزئيها على الآخر فى الوجود لعدم مساعدة الآلة بالتلفظ دفعة فاللازم
حدوث التلفظ ومن سمع من الله تع يعنى كلامه سمع غير مرتب الاجزاء اى سمعه
بلا تدريج ترتيب فى الوجود لانه سمعه بلا ترتب وضعى ايضا لما عرفت انه فاسد
ذهب الشيخ الاشعرى الى ان الكلام القديم الذى هو صفة الله تع يجوز ان يسمع
ومنعه الاستاد ابو اسحق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى
فعندهما معنى قوله تع حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت
الحادثة الفلانية ولما اتجه عليه ان يقال لما كان معنى سماع كلام الله سماع
ما يدل عليه وكل منا قد سمع ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى عليه السلام
باسم الكليم اجابا عنه بانه عليه السلام سمع صوتا دالا على كلامه تع مخلوقا

له

قال من غير مدخل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة وقيل
سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالى انه عليه السلام سمع
كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى في الآخرة ذاته تع بلا كم وكيف
لعدم احتياجه الى الآلة فان كلامه تع من غير لهات ولا لسان كما ان سمعه
من غير اصمخة ولا آذان وان بصره من غير حدقة ولا اجفان وان ارادته من
غير قلب ولا جنان وعلمه من غير اضطرار ولا نظر فى برهان وان حيوته من
غير بخار فى تجويف قلب حدث عن امتزاج الاركان وهو الذى هو حادث
الضمير عايد الى التلفظ انما ذكرت وتحمل الادلة التى تدل على الحدوث فى
هذه المسئلة التى يتمسك بها المنكرون بقدم الكلام اللفظى من المعتزلة و
الاشاعرة الى فلين عن معنى كلام الشيخ فى هذا المقام على حدوثه اى على حدوث
التلفظ والمراد من حمل الادلة صرفها عن مدلولها الظاهر ولا يذهب عليك
ان هذا انما يتيسر فى ادلتهم النقلية دون العقلية فانهم قد تمسكوا فيه بالو جهتين
المعقولين ايضا الاول الامر والخبر فى الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه
فكيف يتصور ثبوته لله تعالى والثانى لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته
الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم فى ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته
فكما ان علمه متعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به
ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح فى كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم
تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا ومنهيا عنه هذا وما
ذكر من الحمل انما يتمشى الجواب عن واحد منهما بل الجواب عن الاول بان يقال
كلامه تع ليس بزمانى والحوادث كلها واقعة نظرا الى الله تع فى ازمانه المخصوصة
واوقاته المحدودة ولا منتظر بالقياس اليه تع انما ذلك بالقياس الى من تمر
عليه اجزاء الزمان وتجرى عليه احكام تغلب الالوان ويتفاوت عنده حال
الماضى والاستقبال واما الجواب عنه بانه كطلب العلم من ابن سيولد فليس بصواب
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال وانا الموجود قبله العزم على
الطلب وتخليه والجواب عن الثانى ان الشئ الصالح للامور المتعددة قد يتعلق
ببعض دون بعض بترجيح من الخارج كما فى القدرة القديمة وبدونه كما فى
الارادة فان تعلقها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض لذاتها بخلاف تعلق القدرة

فانه ترجيح من الارادة جمعا بين الادلة يعني مادل على قدم كلام الله تعالى
ومادل على حدوثه والمراد الجمع على وجه لا محذور فيه فلا يتجه ان يقال ان فيما
ذهب اليه المتاخرون من الاشاعرة من قدم المعنى وحدوث الالفاظ ايضا جمعا بين
الادلة لان في الجمع على هذا الوجه محذورا اعترض على ما بينه بقوله وله لوازم كثيرة
فاسدة وهذا البحث زاد ما ذكرت بقوله بل نقول المراد به الكلام النفسي الخ وانما
اطلق عليه البحث لانه حصل بالتفتيش الذي هو معناه اللغوي وان كان ظاهره
عبارة الظاهر لا يناسب المقام لان باطن ما ذكرت خلاف ما عليه متاخروا الفقهاء
يعني الاشاعرة ولهذا اسقطها الفاضل الشريف حيث قال عند نقله محصول
هذه المقالة في شرحه للمواقف وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متا خروا
اصحابنا وانما قال متاخروا القوم لعدم التنصيص عن متقدميهم بالمخالف
ماذكرت بخلاف متاخريهم لكن بعد التامل واعمان النظر في اللوازم واذعان
الحق اللازم قبوله يعرف حقيته ويظهر انه الحق الحقيق بالقبول المطابق للقواعد عد
والاصول ولهذا قال والحق ان هذا المحمل محمل صحيح لكلام الشيخ دون المحمل
محمل صحيح الذي ذكره المتاخرون من الاصحاب والله اعلم بالصواب الذي لا عبارة
عليه لسحابة الغبار للشبه التي تثار فيستتر بها وجه الحق نوعا من الاستتار ر
قال الفاضل التفتازاني بعد نقله حاصل هذه المقالة في شرحه للعقايد
وهو جيد لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة
او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة
الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور
الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مسموعا
الى هنا كلامه وهو منشاؤه عدم الوقوف على مراد المص من نفي الترتيب بين الاجزاء
فانه اراد به نفي الترتب في الوجود على ما قررنا فيما سبق وهذا الفاضل قد
حمله على نفي الترتب الوضعي والهيئة التاليفية فوقع فيما وقع وكم من عايب
قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم واما ما يقال ان القرآن ان كان
اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف
المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه
يلزم صحة نفيه عن خصوصها فهو اشكال غير مخصوص بهذا المقال بل يرد على

على كل الاقوال اذ لم ينكر احد من اصحاب المذاهب المذكورة كون لفظ القرآن
موضوعا بازاء اللفظ المنظوم فالترديد عايد بشقيه وقد قيل في حله انه
اسم للمؤلف المخصوص القايم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرأ كل
احد مثله لا عينه واختار الفاضل المذكور انه اسم له لا من حيث تعين المحل
فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرأ فهو نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر
وكتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق
سلبه عنه فالملازمة غير مسلمة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد
سلب كون القرآن موضوعا بازائه مخصوصه او سلب كونه مسمى القرآن
نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه
اعني ماهية الانسان نفس زيد ومن رام زيادة تحقيق وفضل تدقيق في
هذا المقام فلينظر ما علقناه على التلويح عند تفصيل
هذا الكلام في سلك المطالعة فاحفظه يعني لما كان
ماذكر حقا واضحا لا خفاء فيه فاحفظه
فانه جدير بذلك والله يقول الحق
والخلق يظهر وهو يهدي
السبيل الى الحق بفضله
الجليل

تم

Murat Molla [illegible] [illegible]nesi
Eski Kayıt No.: 1831
Yeni Kayıt No.: 1495/38
Tasnif No.: 297.3

الحمد لله رب العباد منه المبدا واليه المعاد والصلوة على من اخير
بحر الامجاد محمد خير من هدى الى طريق الرشاد وعلى آله وصحبه و
التابعين باحسان الى يوم التناد فهذه رسالة مرتبة في بيان
المعاد الجسماني وتفصيل ما وقع فيه من الخلاف بين السلف قال الآمدي
في ابكار الافكار ذهبت الفلاسفة والتناسخية وكثير من العقلاء الى المنع
من ذلك وذهبت اهل الحق من الاسلاميين والمتشرعين الى وجوب ذلك
في بعض الاجسام ثم اختلف القايلون بذلك فمنهم من اوجب اعادة المكلفين
عقلا كالمعتزلة بناء على اصولهم من وجوب الثواب على الطاعة والعقاب على
المعصية ومنهم من انكر الوجوب العقلي ولم يوجبها واوجب اعادته بغير السمع
كالاشاعرة ومن تابعهم وهو الحق اما انكار الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني
على القول بايجاب ثواب الطايع وعقاب العاصي على الله تعالى وهو باطل بما سبق
في التعديل والتجويز واما الوجوب السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا
فاذا اخبر الشارع عن وقوعها وورد السمع بها لزم القول بوجوبها ودليل
ورود السمع بها ما نعلمه بالضرورة والنقل المتواتر من اخبار جميع الانبياء
عليهم السلام بالمعاد الجسماني والشريعة طافحة بما ورد على لسان الرسول
المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الآيات والاخبار على وقوع حشر
الاجساد ونشرها وقال الامام في المحصل فان قيل اما الكلام في الامكان
مبني على اصول قد تقرر القول فيها لها وعليها ولا نعيدها سلمناه لكن لا نسلم ان الصادق
اخبر عنه قوله الانبياء اجمعوا عليه قلنا لا نسلم فان ساير الانبياء لم يقولوا الا
بالمعاد الروحاني فاما محمد عليه السلام قد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني
وقال المحقق الطوسي في تلخيصه اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم
في معنى المعاد فقال القايلون بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين

ثم

ثم يعيدهم وقال القايلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية
ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون على محمد عليه السلام
فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل
عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيبا
عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر من الاخيار يصيرون
كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور
فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني ففي مثل قوله
عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى
وزيادة ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره
مما لا يقبل التاويل مثل قوله عز من قايل قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم
تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها
ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى وقال
الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي في كتابه الموسوم بالمضنون به على غير اهله
عود النفس الى البدن بعد مفارقتها امر ممكن غير مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب منه
بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في اول الامر اظهر من تعجب عودها اليه بعد
المفارقة وتاثير النفس في البدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالة عود
هذا وصيرورة هذا البدن مستعدا مرة اخرى لقبول تاثيره وتسخيره بل هنا تعجب
من ضعفاء العقول وسوى ذلك الاستعداد الانساني يحصل قليلا قليلا بالتدريج
من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة واذا لم يكن كذلك لا نقبل استعدادا
قبول التسخير ورفع هذا التعجب انا قد بينا ان ما يمكن بالتدريج حدوثه يمكن
حدوثه دفعة واحدة في الثاني والتوالد انما يكون بالتدريج اما التولد فلا يكون
بالتدريج المحسوس الا ترى ان الفارة التي تتوالد يكون بالتدريج وباجتماع الذكر
والانثى وبعد حمل وسفاد وان التولدي منه يكون دفعة واحدة فانه لم يوجد

فقط مدر ولا تراب بعضه فار وبعضه بالقوة قريب الى حجم الفار فكذلك الذباب
الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة واحدة ولم توجد عفونة
تغيرت عن حالها وصارت بالقوة قريبة الى الذباب بل يستحيل ذبابا من غير مهلة
وتدريج وانشاءة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل وان
تفرقت وانخلعت بعض صورها فيرد الله تع واهب الصور تلك الصور الى موادها
ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج
ابتداء فيعود بالتدبير والتصرف اليها مع العلاقة التي بينهما مثال ذلك السفينة
غرقت السفينة وتفرقت اجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة الى جزيرة ثم ترد
تلك الاجزاء بعينها الى الهيئة الاولى وتوطد وتوكد عاد اليها راكب السفينة و
اجراها وتصرف فيها كما شاء ولا يجب ان يستحق هذا الحشر وجمع الاجزاء والمزاج
المجدد نفسا اخرى فان حدوث المزاج يستحق حدوث نفس له اما عود المزاج
الى الحالة الاولى لا يستحق الا عود النفس الى الحالة الاولى واما ظن من ظن
ان الاجزاء الارضية لا تفي بذلك فظن ووهم لا اعتبار بها فمن قاس الانسان
والاجزاء الارضية التي فيه باجزاء الارض وان مهندس التخمين بالمساحة ذلك
الحد واما الاختلاف الراجع الى ذلك في الكتب الالهية في التورية ان اهل الجنة
يمكثون في النعيم خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار كذا
او ازيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا
يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن ان الناس يحشرون
كما خلقهم الله تع اول مرة كما قال فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول
مرة وسؤال ابراهيم عليه السلام لله تع رب ارني كيف تحيي الموتى وقول عزير
عليه السلام انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام وحكت اصحاب
الكهف وقول الله تعالى وكذلك بعثناهم ليعلموا ان وعد الله حق دلائل على ان
هذه النشاءة الثانية ممكنة يجب الايمان بها وكان في قديم الدهر فيها اختلاف
الناس والانبياء صلوات الله عليهم اجمعين يثبتون تلك بالبراهين والامثلة
المحسوسة والتعجب من انشاءة الاولى اكثر من النشاءة الاخرى الا ان النشاءة
الاولى محسوسة مشاهدة معتادة فسقط التعجب الى هنا كلامه والظاهر مما نقله
من التورية المعاد البدني فيكون مخالفا للظاهر الذي ذكره صاحب تلخيص المحصل

واما

واما الظن الذي رده فبناه على ان الابدان غير متناهية العدد على اصل الفلاسفة
واجزاء الارض متناهية فذلك لا يجدي نفعا في دفعه بل لا بد فيه من التمسك
ببطلان كون الابدان غير متناهية العدد فان العالم حادث عندنا وسيأتي تتمة
هذا الكلام باذن الله تع وقال الآمدي في ابكار الافكار بعد التفصيل اعلم
بان الآيات والاحاديث الدالة على وقوع المعاد الجسماني والادلة السمعية في
ذلك مما لا يحويه كتاب ولا يحصره خطاب وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد
ونشرها مع امكان ذلك في نفسه فلا يجوز تركها من غير دليل لكن هل الاعادة
للاجساد بايجادها بعد عدمها او بتاليف اجزائها بعد تفرقها قد اختلف فيه
والحق امكان كل واحد من الامرين والسمع موجب لاحدهما من غير تعيين
وبتقدير ان يكون الاعادة للاجسام بتاليف اجزائها بعد تفرقها فهل يجب
اعادة عين ما تقضى ومضى من التاليفات في الدنيا وان الله تع يجوز ان
يؤلفها بتاليف آخر فذهب ابو هاشم الى المنع من اعادتها بتاليف آخر مصيرا منه
الى ان جواهر الاشخاص متماثلة وانما يتميز كل واحد من الاجزاء بتعينه وتاليفه
الخاص فاذا لم يعد ذلك التاليف الخاص به فذلك الشخص لا يكون هو العايد
بل غيره وهو محال مخالف لما ورد به السمع من حشر الناس على صورهم ومذهب
من عداه من اهل الحق ان كل واحد من الامرين جائز عقلا ولا دليل على
التعيين من سمع وغيره وما قيل من ان تعين كل شخص انما هو بخصوص تاليفه
لا غير ذلك بل جاز ان يكون بلونه او بعرض آخر مع التاليف ومن مذهب
ابي هاشم انه لا يجب اعادة غير التاليف من الاعراض فاما جوابه عن غير التاليف
فهو جواب لنا في التاليف وما ورد به السمع من حشر الناس على هيئاتهم ليس
فيه ما يدل على اعادة عين ما تقضى من التاليف ولا مانع ان يكون الاعادة
بمثل ذلك التاليف لا بعينه وهل يجوز ان يخلق الله تعالى في الاجسام المعادة
جواهر اخر زائدة عليها فذلك مما انكره المعتزلة وهو مبني على فاسد اصولهم
من وجوب رعاية الحكمة وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
وامتناع عقاب من لم يعص وثواب من لم يطع وهو باطل بما اسلفناه
في التعديل والتجوير والذي عليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك جائز
عقلا وواقع سمعا بدليل قوله عليه السلام ان سن الكافر يصير في النار

مثل احد وقوله عليه السلام يصير جلد الكافر في النار اربعين ذراعا بذراع
الجبار وهو ضرب من الذرعان وما ورد في ذلك مما صحت الروايات به عند اهل
النقل فكثير غير قليل الى هنا كلامه فقد تبين مما ذكرت ان المتفق عليه عند اهل الحق
وقوع المعاد الجسماني مطلقا واما تعيين انه بالايجاد بعد الاعدام ام بالجمع
بعد التوزيع فمختلف فيه فيما بينهم والسمع لا يعين واحدا منهما على القطع فقول
الامام الرازي في المحصل اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد افتراقها
خلافا للفلاسفة ليس بذاك لما عرفت ان الوفاق والخلاف في اصل المعاد
لا في وصفه قال صاحب المواقف هل يعدم الله تعالى الاجزاء البدنية ثم يعيدها
او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا تا تم صح
لعدم الدليل اي على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام
فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذي به
يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق كذلك وههنا توجيه آخر وهو
ان الممكن لما كان وجوده من غيره كان في حد نفسه عاريا عن الوجود فالهلاك ک
بهذا المعنى لازم ذاته لا يزال ينفك عنه في حالتي وجوده وعدمه ولذلك
قال هالك ولم يقل يهلك فافهم قال الفاضل الشريف في شرح المواقف واعلم نقل صح
ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني ف
فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد
الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول
كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء
المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان ن
بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله
تعالى حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان
في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين
والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم
يتبين لي ان النفس هل المزاج الذي ينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها

او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ الى هنا كلامه ولا يذهب
عليك ان ههنا احتمالا آخر وهو القول بثبوت احدهما والتوقف في الآخر وهذا
في الجملة في الحقيقة احتمالان آخران احدهما القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف في
المعاد الجسماني وثانيهما القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف في المعاد الروحاني
فالاقوال الممكنة في هذا المقام سبعة لا خمسة كما توهمه الفاضل المذكور قال ابن
سينا في النجاة يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته
الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات
البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي
اتانا بها نبينا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن
ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو
الشقاوة والسعادة الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس وان كانت الاوهام
منا تقصر عن تصورها الآن لما يوضحهم من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في
اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم من اصابة السعادة البدنية بل
كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها فلا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة
التي هي مقارنة الحق الاول الى هنا كلامه فان قلت اليس قولهم باستحالة
عدم تناهي الابعاد وقولهم بان النفوس الناطقة غير متناهية الزمانهم
الانكار للمعاد الجسماني اذ على تقدير وقوعه يلزم اجتماع الابدان الغير
المتناهية في الوجود اذ لا بد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم
تناهي الابعاد قلت ذلك وهم سبق اليه فهم بعض الناظرين في هذا المقام
وانشئه في شرح العقايد العضدية وليس الامر كما توهمه فان حشر الاجسام
واللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر المكلفين من المطيع المستحق
للثواب والعاصي المستحق للعقاب لا حشر جميع افراد البشر مكلفا كان
او غير مكلف فانه ليس من ضروريات الدين لان الاخبار المنقولة فيه لم يصل
الى حد التواتر ولم ينعقد عليه الاجماع بل كانوا يختلفون فيه فيما بينهم فلم يكن
الاعتقاد به من شرايط الاسلام وقد نبه عليه الفاضل الطوسي في التجريد
حيث قال والسمع دل عليه ويتاول في المكلف بالتفرق وقال الشارح ينبغي
ان لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما

قوله ولم ينعقد عليه الاجماع اي على حشر جميع
افراد البشر فيه نظر اذ ادعى اجماع اهل
الحق في الجنة والاجماع على عموم
الحشر لجميع المخلوقات لا لاهل السعادة
حتى ورد انه تقتص للشاة الجماء من الشاة
القرناء نعم ان اراد اجماع اهل المذاهب
والملل فذلك غير معتبر والله اعلم

بالنسبة الى المكلفين فانه يتناول العدم بتفرق الاجزاء وفي تلخيص المحصل
ايضا حيث قال فقال القايلون بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم
المكلفين ثم يعيدهم وقد نبه الآمدي ايضا في كلامه المنقول عن ابكار
الافكار حيث قرر الخلاف في اعادة المكلفين والملحق من بلغ الحلم وبلغ
اليه الحكم ولا خفاء في ان عدم تناهي جميع افراد البشر لا يستلزم عدم
تناهي المكلفين منهم فلا يلزم من القولين المنقولين انكار ما هو الضروري
في الدين في هذه المسئلة وههنا امر آخر لا بد من التنبه عليه وهو ان اللازم
في المعاد الجسماني هو وجود بدن ما لا وجود البدن الاول بعينه وقد ظهر هذا
مما تقدم في تقرير القول الثالث وظاهر قوله تع اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم مساعد له فلا توقف في ثبوت ما هو الضروري
في الدين في هذه المسئلة على صحة اعادة المعدوم بعينه على اصل من قال
باعدام الاجسام كما توهمه القوم وصرح به الشريف الفاضل في شرحه
للمواقف حيث قال ان المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم عند من يقول
باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط
بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير ولا اتجاه
لما ذكره المنكرون للمعاد الجسماني من انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
المأكول جزءا منه اي من الآكل فلو اعاد الله تع ذينك الانسانين بعينهما
فتلك الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما وهو
محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين
او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه اذ لم يكن معاد الجميع
اجزائه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بعينها لان مبناه
على توقف المعاد الجسماني على اعادة المعدوم بعينه وقد عرفت انه لا توقف
له عليها ثم مسئلة اعادة المعدوم ليست من مبادي مسئلة حشر الاجساد كما زعمه
صاحب المواقف حيث رتب مرصد المعاد على مقاصد وجعل المقصد الاول
في اعادة المعدوم والمقصد الثاني في حشر الاجساد وقدوته فيه الآمدي
فانه رتب في ابكار الافكار اصل المعاد على ثلثة اصول وجعل الفصل الاول
في جواز اعادة ما عدم عقلا والثاني في وجوب وقوع المعاد الجسماني و

والثالث في المعاد النفساني ثم قال وقد اختلف في جواز اعادة المعدوم عقلا
فذهبت الفلاسفة والتناسخية وابو الحسين البصري وبعض الكرامية الى المنع
من ذلك وذهب اكثر المتكلمين الى جوازه ثم اختلف القايلون بالجواز فذهبت
الاشاعرة ومن تابعهم الى جواز اعادة ما عدم ذاتا ووجودا واختلفوا
في اعادة الاعراض فمنهم من منع منها وذهب اكثرهم الى جواز اعادتها مطلق
ثم اختلف اصحابنا القايلون بجواز اعادة الاعراض في انه هل يجوز اعادتها
في غير محالها او انها لا تعاد الا في محالها والذي عليه المحققون منهم انه هو جواز
اعادتها في غير محالها واما المعتزلة القايلون بكون المعدوم الممكن ذاتا وان
وجوده زايد على ذاته فانهم جوزوا اعادة ما عدم وجودا لا ذاتا ومنعوا
من اعادة المعدوم ذاتا واما الاعراض فقد اتفقوا على جواز اعادة ما كان
منها على اصولهم باقيا غير متولد واختلفوا في جواز اعادة المتولد منها واختلفوا
ايضا في جواز اعادة ما لا بقاء له كالحركات والاصوات والارادات فذهب
الاكثرون منهم الى المنع من اعادتها وجوزه الاقلون كالبلخي وغيره انتهى
كلامه ومن التفصيل المنقول على اصل المعتزلة يتبين ما في قول الفاضل الشريف
في شرحه للمواقف وهي اي اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة
ولكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك
ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة من القصور فتدبر ولنا
اي لنا بحثنا في جواز الاعادة على ما ذكر في المواقف وشرحه المذكور انه لا يمتنع
وجود الثاني لا لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان الكل من قبيل
الممتنعات لا لمقتضى ذاته او لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك
كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان
الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده
بعد عدمه اما لذاته او للوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر
واحد في ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب ذاته وحقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان ولذلك الايجاد امر واحد
لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذا تبدل زمان الوجود وان

المبتداء والمعاد وكذا الايجاد ان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوا ففه
في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء
الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة
معللا اي ذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا
ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود
الثاني امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتنا ٤
الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغائر للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا
والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول
مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه
في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث
هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان تكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة
فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب
اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث
عنه والعجب من صاحب المواقف انه جوز ما ابطله في هذا البحث في بحث
ان الامكان لازم لماهية الممكن حيث قال ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير
امكان الازلية وغير مستلزم له وقال الشارح الفاضل في تقريره وذلك لانا
اذا قلنا ان امكانه ازلي اي ثابت في الازل كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان
يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث
اليومية ولفاعلية الباري تع لها ايضا واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا
لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم
من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع
هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم.

الى هنا كلامه وقد تبين من قوله لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
فساد ما تقدم من قوله ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي فكلام الشارح الفاضل ايضا لا يخلو
عن الاضطراب والله تعالى اعلم بالصواب ومن رام زيادة تفصيل في هذا الباب فليطلبها
من رسالتنا المعمولة في تحقيق المسئلة المنقولة قال صاحب المواقف والخصم يعني المنكر
لجواز اعادة المعدوم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال اخرى ويرد عليه
انهم لا يدعون الضرورة في اصل المدعى بل يدعونها في مقدمة دليله حيث يقولون
ان اعادة المعدوم ممتنعة اذ على تقدير وقوعها يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
واللازم باطل بالضرورة واما ما ذكرنا ثانيا فغلط وقع في نقل الآمدي حيث
ذكر في ابكار الافكار وجوههم في مقام المعارضة لوجوهنا فنقل في شرح
العقايد العضدية انهم يدعون البديهة ويعقبون الدلائل التنبيهية لم يصح قال
صاحب المواقف اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة
وقال الشارح الفاضل في تعليله اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون ح
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون
المعاد هو المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما
موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب
انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك
الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هنا تبين ان التخلل في
الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل
الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى
الضرورة في حكم خالف جمهور من العقلاء غير مسموعة ولا يذهب عليك ان تنبيه
ما ذكرت في مقام التعليل والجواب على اصل القائلين بزيادة الوجود على الماهية
ولا اختصاص لما ذكر في هذه المسئلة بذلك الاصل على ما نبهت عليه فيما تقدم
وقال الفاضل الطوسي في قواعد العقايد في تعليل المنكرين لاستحالة تخلل العدم
بين شيء واحد بعينه فاذا لا يكون المعاد عين المبتدا بل ان كان ولا بد فهو
مثله وقال سديد الدين محمود الحمصي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان الحاصل
في الذكر بعد النسيان هو ما ادركه اولا بعينه وهو عوده وليس ذلك بصحيح

لان التعدد ينافي الوصل وتماثل المبتداء والمعاد لا تقتضي اتحادهما انتهى كلام
والجواب انه بعد ذكره جواب عن هذا ايضا ومنهم من دفع في رد الجواب المذكور
وقال لا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود
الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه
تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا ولم
يرد ان اللازم في الدور هو ان يكون الشيء موجودا ابتداء قبل ان يكون موجودا
ابتداء وهذا مستحيل بالبديهة سواء كان القبلية ذاتية او
زمانية وفيما نحن فيه لا يلزم ما ذكر بل يلزم
ان يعود وجود الشيء بعد ما زال عنه
والحمد لله غير ظاهرة وملء
المناجرة الآفية
تم

Murat Molla Halk [Kütüphan]esi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/39
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الملك المتعال ذى الجلال والجمال والصلوة على من بلغ بحسن
الفعال ذروة الكمال محمد صاحب الحال والقال ناصب لواء الاعجاز
في نظم المقال وعلى آله وصحبه ما لمع الآل ولمع طيف الخيال في البال
فهذه رسالة مرتبة في مقال القايلين بالحال من اصحابنا واصحاب الاعتزال
وتحرير ما ذكروه في مقام الاستدلال وتقرير ما ورد عليهم من الاشكال
ولابد من تمهيد مقدمة امام المرام وهى ان المعتزلة القايلين بشيئية المعدوم
في الخارج قالوا بثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد افصح عن هذا
الفاضل المحقق نصير الطوسى في تلخيص المحصل حيث قال وينبغى ان يعلم ان
القايلين بان المعدوم شئ يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم
والمنفى ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون الواسطة بين الموجود
والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفى واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم
بل يقولون انه منفى انتهى كلامه ثم منهم من قال بالحال كابى هاشم واتباعه
ومنهم من انكره وهم عامة المعتزلة فالحال اخص من مطلق الواسطة بين الموجود
والمعدوم وذلك لان القيام بالموجود في الجملة شرط في الحال دون مطلق
الواسطة وقد افصح عن هذا ايضا الفاضل المذكور في الكتاب المزبور بقوله
انهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود
والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لا جرم
لا تكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهبوا الى القول بالواسطة انتهى كلامه
وفى موضع آخر من الكتاب المزبور قال وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم
والحال ليس بموجود ولا معدوم وهذا القول منه صريح في ان الممتنع حادث
افتراق مطلق الواسطة عن الحال عندهم وهذا الفرق بين الحال ومطلق
الواسطة قد خفى على كثير ممن حسن الظن بشانهم حتى زل اقدامهم في هذا المقام

وصنف

وصنف من تبعهم من الاقوام منهم صاحب المواقف حيث قال في قسمة المعلومات
اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة
بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا وهذا صريح في ان القول بثبوت المعدوم
لا يستلزم القول بثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم وفى ان الواسطة
ليست الا الحال ثم قال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر
المعتزلة وهذا القول منه نص فيما ذكرنا ومما زل فيه قدم ذلك الفاضل في هذا
المقام انه قال وبطلانه اى بطلان ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم
ضرورى وعلل بما موجبه ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا
واسطة بين النفى والاثبات ضرورة واتفاقا فان اريد نفى ذلك فهو
سفسطة وان اريد معنى آخر لم يكن النفى والاثبات متوجهين الى معنى واحد
فيكون النزاع لفظيا ولا يذهب عليك انه على التقدير الثانى لا يلزم البطلان
الضرورى واعلم ان المتاخرين قاطبة زعموا ان القايلين بالحال استدلوا
عليه بان يقال الوجود ليس موجودا والا لزاد وجوده على ذاته لانه يشارك
الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هى ذاته فقد زاد وجوده
على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا
اتصف الشئ بنقيضه ثم انه تصلف كما هو دابه في الكتاب المذكور وقال
الذى احوجهم اى ادوه حسبانا يناخم اليقين انهم وجدوا مفهومات تقبل
عروض الوجود لها فسموا لتحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهوما
ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية
لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الحاجة بهم يجعلونه
له عدم ملكة ولا نناقشهم في المعنى ولا في التسمية الى هنا كلامه ومنشاؤه
الغفول عن تحقيق مذهبهم واصل مقالهم في هذا المقام وانت بعد ما احطت
ما نقلناه من تلخيص المحصل عرفت انهما زعمه هذا الزاعم بمعزل عما قالوه كيف
فان كل صفة لا يكون لها ذات واسطة بين الموجود والمعدوم عندهم سواء
كانت من المعقولات الثانية اولا ولم يعلموا ان موجب الاحتجاج على الوجه
المذكور القول بالواسطة بين النقيضين لان المقدمة القايلة ولا معدوما
والا اتصف الشئ بنقيضه صريحة في ان المراد من الموجود والمعدوم الذى

اثبتوا الواسطة بينهما ما تحاة فطرفي النقيض وقد عرفت انهم لا يلتزمونه بل يصرحو ن
بان الواسطة التي يثبتونها بين الموجود والمعدوم اللذين ليسا في طرفي النقيض
قال الفاضل المحقق الطوسي في تلخيص المحصل بعد نقله الاحتجاج المذكور على
ما قرره الامام في المحصل اقول منع حجة عملها يعني الامام لهم من ان يرضوا بها غير صحيح
فان الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين فان طرفي النقيض يجب ان يقتسما
الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود
ولا معدوم فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه
لا يوافق اصولهم انتهى ومن ههنا تبين ان من وهم ان الفاضل المذكور
اجاب بقوله في التجريد والوجود لا يرد عليه القسمة عن الاحتجاج على الوجه المربور
فقد وهم لانه منكر بوقوع الاحتجاج على ذلك الوجه منهم بل بصحته على اصلهم كيف وهو صح
ومع ذلك كيف يقصد الجواب عنه وعندي الصواب في تقرير الاستدلا ل
ان يقال ان الموجود والمعدوم ليسا في طرفي النقيض بل بينهما واسطة والا
اي وان لم يكن بينهما واسطة بل كانا في طرفي النقيض يلزم خلاف المفروض واللازم
باطل وكذا الملزوم وتقرير الملازمة انه حينئذ اي على تقدير عدم الواسطة بين
الموجود والمعدوم نقول ان الوجود ليس بموجود الى آخر ما ذكر فيما تقدم
واجيب عن الدليل المذكور باختيار كل من شقي الترديد اما باختيار الاول
فبان يقال الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود
فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر
زائد عليه وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته
اصلا فلا تسلسل ويرد عليه ان مراد المستدل من الموجود معناه المتعارف
وهو ما يقوم به الوجود فلا مجال للجواب بالوجه المذكور على اختيار الشق
الاول وايضا المراد من الموجود الموجود في الخارج ولو كان الوجود
موجودا في الخارج لما صح قيامه بالماهية من حيث هي ضرورة ان قيام الصفة
الموجودة مشروطة بوجود موصوفه واما الجواب باختيار الثاني فبان يقال
الوجود معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود
عدم او الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع
فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم

فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم ولا بعد في
ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود وفيه ان اصل الجواب صحيح الا ان
تقريره على الوجه المذكور خارج عن نهج الصواب وذلك ان المحمول اذا كان
مشتقا او في حكمه يجوز ان يصدق على غيره وان كان نقيضا له كمفهوم الكلي
فانه يصدق على مفهوم الجزئي الذي نقيضه واذا لم يكن مشتقا ولا في حكمه لا يمكن
صدقه على غيره وان لم يكن نقيضا له كمفهوم الحركة فانه لا يصدق على الوجود
كما لا يصدق عليه مفهوم العدم هذا في الصدق بطريق المواطاة بان يحمل
احدهما على الآخر بهو هو فالعبرة في هذا النوع من الصدق لكون المحمول مشتقا
حقيقة او حكما ولا تاثير فيه لكون احدهما نقيضا للآخر كما هو الظاهر من تقرير
الجواب على الوجه المذكور واما في الصدق بطريق الاشتقاق فالامر على عكس
هذا فانه حينئذ لا بد ان لا يكون المحمول مشتقا ولا في حكمه وايضا لا وجه لقياس
قولنا الوجود ذو عدم على قولنا الجسم ذو لا جسم لقيام الفرق بينهما فان
معنى القول الثاني ان الجسم ذو شيء لا جسم وليس معنى الاول الوجود ذو شيء
هو عدم وتوضيح ذلك ان الجسم يتصف بالسواد الذي يصدق عليه اللاجسم
ولا يلزم من ذلك اتصاف الجسم بما يتصف به السواد ويصدق عليه بخلاف الوجود
فانه يتصف بالعدم نفسه على تقدير كونه معدوما لا بما يتصف به العدم ويصدق
عليه وذلك لان الوجود في قولنا الوجود ذو عدم مثل الجسم في قولنا الجسم ذو
سواد وليس معناه انه ذو شيء يصدق على ذلك الشيء العدم ليكون على وزان
قولنا الجسم ذو لا جسم فيلزم منه اتصاف الوجود بالعدم كما يلزم في قولنا
الجسم ذو سواد اتصاف الجسم بالسواد وانما قلنا ان اصل الجواب صحيح
لان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف احدهما بالآخر ومن ههنا تبين
فساد الجواب الذي اشار اليه الفاضل الطوسي في التجريد بقوله والوجود
لا يرد عليه القسمة وتقريره ان الترديد في المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة
الواقع في الاستدلال مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك
الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل مجرد عبارات ليس لها مفهومات
ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت
الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان ثبوت الشيء نسبة لا يعقل الا بين

متغايرين واذ لا تغاير بين الشئ ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا
واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه لا لما
قيل انه لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا لما وقعت
فيما تقدم على فساده بل لان موجب نتيجة الاستدلال ذلك على ما وقعت
عليه ايضا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن
متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف
لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث لا يتصور نسبة
لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا
موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واثبات سلب سلبه
له وليس شئ منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء
الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب
سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خارجة عن القضية المعقولة فلا يكون في
الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها واما الرد عليه بانا
لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشئ لنفسه فان الموضوع في هذه
القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود
مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود
وذو وجود وقس على هذا قولنا الوجود معدوم فمردود لانا قيل اذا كان
معنى الموجود ذو الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت
الشئ لنفسه لا محالة لانه لا يعرف بان معنى ذو وجود ما ثبت له الوجود والثابت
تضمن قولنا الوجود موجود ثبوت الشئ لنفسه صريح فيه بل نقول ان معناه من له
الوجود اعم من ان يكون بطريق الثبوت او بطريق آخر كما في قولنا زيد ذو مال
بل بان مراد المستدل هنا الموجود معناه المتعارف لان من اثبت الواسطة بين
الموجود والمعدوم انما اثبت بينهما على معناهما المتعارفين وهو ما يقوم به
الوجود فلا مجال للتوجيه المذكور من طرفه قطعا واما ما قيل مفهوم الموجود
مجمل يصح للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور فلا نسلم انه يلزم صحة التحليل
في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشئ لنفسه فليس بشئ اذ حينئذ ينهدم
اساس الاستدلال المذكور كما لا يخفى على من له ادنى تامل

تمت الرسالة

Murat Molla [illegible]ānesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/40
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله المتوحد بالوجوب والمتفرد بالقدم الذى اخرج العالم الى نور الايس
والوجود من ظلمة الليس والعدم والصلوة على محمد سيد اولاد آدم وعلى آله
واصحابه ما تعاقب الانوار والظلم فهذه رسالة فى تحقيق معنى الليس والايس
فانه قد اشتبه على كثير من الفضلاء حتى ضلوا فيه عن سواء الطريق فنقول ومن الله ع
التوفيق اعلم ان الممكن وهو ما لا يقتضى ذاته ان يكون موجودا ولا ان يكون معدوما
لما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل لا جرم كان
فى حد نفسه عاريا عنهما لا بمعنى ان واحدا منهما ليس عينه ولا جزءه اذ لا يكفى هذا
المعنى فى تصحيح تلك الصلاحية كيف ولو كان واحدا من الوجود والعدم لازما لذاته
من حيث هى لما كان قابلا للآخر صالحا لان يحصل له مع تحقق المعنى المذكور
بل بمعنى ان مهية الممكن فى حد ذاتها وهى مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية
عنهما غير موصوفة بواحد منهما ولا استحالة فى خلو مرتبة عقلية عن النقيضين بمعنى
انه ليس بواحد منهما فى تلك المرتبة انما الاستحالة فى خلو وقت خارجى عنهما وبهذا
ينحل شبهة الاشعرى فى زيادة الوجود على المهية تقريرها انه لو كان الوجود زائدا
على المهية عارضا لها لكانت المهية من حيث هى غير موجودة اى كانت فى مرتبة
معروضيتها للوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة اى كانت فى المرتبة المذكورة
موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود
وانه تناقض لما ذكره الفاضل الشريف فى شرح المواقف وهو ان المهية
من حيث هى لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست عين الوجود ولا عين العدم
وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود
كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما
لم يمكن ان نحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعنى به ان المهية منفكة عنهما
معا حتى يلزم الواسطة لانه لا يجدى نفعا فى دفع تلك الشبهة على الوجه الذى

قررنا

قررناه نعم قول صاحب المواقف والحل ان المهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة
صالح لان يحمل على ما اسلفناه من التحقيق القاطع لعرق الشبهة المذكورة وكم من
عايب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم لا يقال اذا لم يكن للمهية فى مرتبة المعروضية
الوجود لا بد ان يكون لها فى تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى
للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس لها الوجود فى تلك المرتبة ثبت انها معدومة
فيها لانا نقول نقيض وجودها فى تلك المرتبة سلب وجودها فيها على طريق نفى المقيد
لا سلب وجودها المتصف ذلك السلب بكونه فى تلك المرتبة اعنى النفى المقيد فلا يلزم
من انتفاء الاول تحقق الثانى لبقاء احتمال آخر وهو ان لا يكون اتصافها بالوجود
ولا اتصافها بالعدم فى تلك المرتبة والتحقيق ان سلب الوجود عن شئ فى زمان
يستلزم الاتصاف بالعدم فى ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان عن
طرفى النقيض وهو محال اما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه
بالعدم فى تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن
النقيضين بمعنى انه ليس شئ منهما فى تلك المرتبة غير محال بل واقع على ما نبهت
عليه فيما تقدم ويشهد لذلك شهادة لا مرد لها ان كل معلول بسيط متأخر عن
علته التامة فلا وجود له فى مرتبة علته التامة ولا عدم فيها ايضا والا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة ضرورة ان الوجود والعدم لا يجتمعان فى زمان فاذا قارن
احدهما العلة التامة يكون الآخر فى زمان آخر واذا تحققت ان للممكن ذاتا خالية
عن الوجود والعدم فى مرتبة هى مرتبة اصالتها ومعروضيتها لهما فقد وقفت على
مراد القوم من قولهم الانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية وليست
موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات وعرفت ان
قول الفاضل الشريف فى شرح ما ذكر على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك المهية ولا
داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشئ منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات
اذ لا بد لها من الاتصاف بواحد من المتناقضين تغيير للكلام بغير معناه وتنزيل له
على غير معناه ومبناه المنقول عن عدم الاستحالة فى خلو المهية عن المتناقضين
فى مرتبة معينة واعلم ان ارباب الحكمة قد عبروا فى كتبهم عن حالة خلو المهية
عن الوجود والعدم فى درجة اصالتها ومرتبة معروضيتها لكونها نفيا صرفا وسلبا
للسه واشاروا الى انها شأن ذاتى لها غير مستفاد من الغير حيث

قالوا للممكن عن ذاته ان يكون ليس وعن علته ان يكون ايس قال المعلم الثانى
ابو نصر الفارابى فى الفصوص المهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها من غيرها
ان يوجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات انتهى ولعدم التنبه
على ان مرادهم من الليس مرورا العدم لا العدم نفسه ولاما يصدق عليه كيف
ونفيه ايضا معتبر فيه وان كون الليس المذكور وما يجرى مجراه وهو اللاوجود
عن ذات الممكن لا يستلزم التحقق له لذاته باحد الطرفين اعترض عليهم تارة
بان الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان
المستحق للاوجود هو الممتنع واخرى بان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما
كما انه ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم
الى العلة وانت بعد ما وقفت على ما قدمنا لك عرفت ان دابة الاعتراضين
على الفهم لا على المفهوم ثم انه قد انكشف لك من البيان السابق شىء آخر وهو
ان ما ذكر فى الحدوث الذاتى من مسبوقية الوجود ليست مسبوقيته بالعدم
قال الشيخ فى الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس
اى موجودا والذى يكون للشىء فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان ن
من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات وقال
فى النجاة يكون لكل معلول فى ذاته واولا انه ليس ثم عن العلة وثانيا انه ايس
فيكون كل معلول محدثا اى مستفيدا للوجود من غيره بعد ما له فى ذاته ان لا يكون ن
موجودا فيكون كل معلول محدثا فى ذاته وان كان مثلا فى جميع الازمان موجودا
مستفيدا لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لان وجوده بعد لاوجوده
بعدية بالذات انتهى كلامه واتضح لك منه ان صاحب المواقف اصاب فى قوله
لاوجوده اى لاوجود الممكن يتقدم على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتى
وان لم يصب فى تفريعه على ما قدمه من ان الممكن لذاته غير مقتض للوجود
وبغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير اذ موجب ما قدمه تقدم لا
اقتضاء الممكن لذاته الوجود على اقتضائه اياه بالغير بالذات واين هذا مما
ذكره فى معرض التفريع من تقدم لاوجوده على وجوده بالذات وانما تفريعه
على ما قدمنا لك فتدبر وان الفاضل الشريف اخطأ فى تفسيره اللاوجود
بالعدم ثم فى قوله وسواء تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتى

والحق

والحق الحال عليه فى هذا المقام قال ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى
عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق
فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وصرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل
جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له او لعلته ولا
يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة
حدوثا ذاتيا فان منشأه ما ذكرت عدم الفرق بين الليس والعدم فان قلت
ان مسبوقية الايس بالليس متفرع على زيادة الوجود على المهية فانه لا بد لها من
مرتبة المعروضية للوجود وهى فى تلك المرتبة عارية عنه على ما نبهت عليه فى اول
هذه الرسالة ولا دخل فيه لكون احدهما بالذات والآخر بالغير فما وجه تسكل
الشيخ بهذه المقدمة فى بيان المسبوقية المذكورة قلت بل له دخل تام فى
المطلب المذكور فانه ما لم يثبت ان الليس بالذات والايس بالغير وان ما بالذات
سابق على ما بالغير سبقا بالذات لا يثبت مسبوقية الايس بالليس اذ لم يثبت
بعد ان ما مع العلة علة حتى يلزم من تحقق الليس مع المهية حال كونها فى مرتبة
المعروضية سبقه بالذات على الايس فان قلت كما لم يثبت بعد ان ما مع العلة
علة لم يثبت ايضا ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير قلت ليس الكلام
فى ثبوته بل فى قيام الحاجة اليه فى هذا المقام والوجه عندى فى بيان تقدم الليس
على الايس بالذات هو ان يقال ان صريح العقل حاكم بان الممكن انما استفاد
الوجود من الغير لاجل انه ليس بموجود فى حد ذاته اذ لو كان له وجود فى حد
ذاته لم يمكن ان يستفيد الوجود من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل فالوجود
المستفاد من الغير معلل باللاوجود الحاصل فى حد ذاته فثبت ان الليس
سابق على الايس سبقا بالذات

تمت الرسالة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1831
Yeni Kayıt No: 1495/41
Tasnif No: 297.3

في الالهيات اي المسائل المنسوبة الى الاله وهو الفرد الواجبي المعبود بالحق
وتحقيق تلك النسبة في مسائل هذا الموقف كلها مما لا ينبغي ان يشتبه على احد
وانما غير الاسلوب في هذا الموقف حيث لم يقل في الواجب كما قال في الموقفين
السابقين في الجواهر والاعراض كراهة ان يعنون ما هو المطلب الاعلى والمقصد
الاقصى من هذا العلم بمصطلح الفلاسفة ثم ان في اظهار النسبة المذكورة وايثار
صيغة الجمع تشريف لكل مسئلة من المسائل المذكورة على حدة كانه لوحظ هذا
التوصيف الى وجه ما قصد باظهار النسبة الى الاله وايثار صيغة الجمع من تشريف
المسائل المذكورة في هذا الموقف وفيه سبعة لانه افرد الصفات الوجودية
عن السلبية في مرصد ثم افرد التوحيد من بين الصفات السلبية في مرصد
مستقل وذكر ساير الصفات السلبية في مرصد آخر وما وقع في بعض النسخ
من ان المراصد خمسة مبناه على جمع الصفات كلها وجودية كانت او سلبية في مرصد
واحد في الذات خص هذا المرصد بالمسائل المنسوبة الى الذات بالذات لا
بواسطة امر زايد من الصفات والافعال وذلك ظاهر في المسئلة الاولى والثانية
لعدم اشتمالها على امر آخر سوى الوجود وهو عين الذات على ما صرح به في المقصد
الثالث والمسلك في المسئلة الاولى وان كان عاما شاملا لمذاهب فرق المتكلمين
لكن مختار المص من بينهم مذهب الاشعري فاعتبر المسئلة على ما اختاره وادرجها
في المسائل المنسوبة الى الذات بالذات على المعنى المذكور وكذلك الحال في المسئلة
الثانية لان المخالفة وان كانت امرا زايدا على الذات لكن ليست من الصفات
المعهودة المعدودة قيل في تقديم هذه المسئلة على المسائل المذكورة في ساير
المراصد انها مبنى اختصاص ذاته تع بالصفات المذكورة فيها وليس بذاك لان
مبنى الصفات الكمالية هو الوجوب الذاتي ويتبعه المخالفة بدون العكس لان الكلام
في مبنى الاختصاص لا في مبنى الخواص ولا خفاء في ان مبنى الاول هو المخالفة دون

الوجوب بل لان ما ذكر من كونها مبنى اختصاص الصفات لا يصلح وجها
للتقديم انما الصالح له كونها مبنى الصفات بغيرها ولم يقل به ذلك القايل على اي
انه لا يكاد يقبل منه واما تاخير المسئلة الثالثة فلعله للاهتمام بها لقصد
الوط عنها في الموقف الثاني على ما يفصح عنه تحريرنا الصانع يعني صانع
العالم فالتعريف للعهد والعدول عن العبارة المشهورة يعني الواجب لعلة
نبهناك عليها فيما سبق فتذكر اما بامكانه اقول الاستدلال بالامكان
باعتبار استلزامه الحاجة الى العلة وطريق الاستلزام غير منحصر في العلية بل
يجوز ان يكون ذلك للملازمة بين المستلزم وعلية اللازم كالذي نحن فيه
فان الامكان يلزمه الحدوث عند المتكلمين وهو علة الحاجة عندهم فالامكان
يستلزم الحاجة بواسطة استلزامه الحدوث فلا دلالة فيما ذكر على ابتناء
الاستدلال على الوجه المذكور على ان الامكان علة الحاجة ليخالف مذهب
الجمهور او لحدوثه آخر الحدوث ههنا عن الامكان لاصالته وتوقع
الحدوث عليه وقدم الوجه المبني عليه عند تفصيل الوجوه نظرا الى انه المشهور
الملايم لمذهب الجمهور ملايمة ظاهرة بناء وجه مرام المص واول كلامه و
منشاء الحاجة الى التوجيه والتاويل امران احدهما تخصيص المسلك المشتمل
على الوجوه المذكورة بالمتكلمين وثانيهما عدم سبق البيان من المص بان من
المتكلمين من قال بكون الامكان وحده علة للحاجة ولا يخفى ما في التوجيه المذكور
من صرف الكلام عن الظاهر فان المتبادر منه استقلال كل من الحدوث والامكان
في مدارية الاستدلال وقد عرفت انه لا حاجة الى الصرف المذكور لما قدمناه
من الوجه الظاهر فاتبع الحق وقل كم ترك الاول للآخر او الامكان
مع الحدوث ولو قال اما الحدوث وحده او مع الامكان شرطا او شطرا لكان
احضر واظهر اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاصل دخول مع في المتبوع
فالمتبادر من العبارة المذكورة ان يكون الامكان شرطا لا مشروطا بناء على
ان المشروط هو المتبوع والشرط تابع له وهذا خلاف المراد اذ لا قايل بكون
الحدوث علة للحاجة بشرط الامكان لا يقال اراد بيان وجه الاستدلال
بالامكان على اصل المتكلمين فكان حقه ان يذكر الامكان اصالة لا ضمنية
للحدوث لانا نقول اصالة الامكان معنى انما يظهر فيما ذكرناه لا فيما ذكر

لما قررناه من دلالة مع على اصالة مدلوله ومن اراد اصالته لفظا ومعنى
كان عليه ان يقول والامكان بشرط الحدوث شرطا او شطرا يعني حال
كون الحدوث شرطا لعلة الحاجة او شطرا منها فلا حزازة في الكلام بالنسبة
الى بعض الاوهام ذاهبا الى ان المعنى شرطا للامكان بل لعلته او شطرا
من المجموع المركب من الامكان والحدوث ولك ان تقول انتصابهما على التميز
عن نسبة المعية الى الحدوث يعني ان معيته من جهة الشرطية او من جهة الشطرية
والمراد بيان ان تلك المعية المعتبرة بين الشرط والمشروط او المعية المعتبرة
بين الشطرين فهذه وجوه اربعة يعني ان ما ذكر من انواع الاستدلال
وجوه متعددة لمسلك واحد فالمجزية حقيقة عدم تعدد المسلك بتعدد
هذه الوجوه وبهذا التوجيه اندفعت المناقشة بان الكلام المذكور خال عن
فايدة الخبر ولازمها قيل هذا يعني الوجه الاول وحاصله اثبات حدوث
العالم الجوهري بالتغير واثبات احتياجه لحدوثه الى محدث وعند ذلك يتم
الوجه المذكور فان التعرض لحال المحدث والترديد فيه بانه واجب او ممكن
خارج عن صلاح على ما يفصح عنه قوله ثم بعد هذه الوجوه نقول مؤثر العالم
الخ والاستدلال الخليل عليه السلام على عدم صلاحية الكواكب للربوبية يجوز
ان يكون بهذا الوجه ويكون تفصيل الاستدلال هكذا ان الكواكب متغير وكل
متغير حادث فالكواكب حادث وكل حادث محتاج لحدوثه الى محدث فالكواكب
محتاج لحدوثه الى محدث وكل ما يحتاج الى محدث لا يصلح لان يكون ربا فالكواكب
لا يصلح لان يكون ربا وبهذا التفصيل اندفع ما قيل لا شك ان الخليل عليه السلام
استدل بالحدوث المعلوم من الافول الى ان الآفل ليس ربا لا الى ان الحادث
لا بد له من المحدث والفرق بينهما بين وليس المقصود من الاستدلال بحدوث
الجواهر الاول بل الثاني فكيف يكون ذلك طريقة الخليل عليه السلام نعم ليس
في كلامه عليه السلام ما يعين ايثار هذا الوجه وبيانه عن حمله على الاستدلال
بوجه آخر فالحمل عليه قطعا لا يخلو عن التحكم ولعل هذا هو الوجه في تضعيفه
باسناده الى قايل مجهول على ما نقف عليه طريقة الخليل عليه السلام سلكها
في الاستدلال الذي اشار اليه بقوله لا احب الآفلين الا ان مطلبه ايثار عدم
صلاحية الكواكب للربوبية ومطلبنا اثبات وجود الرب الصانع للعالم

والاتحاد المسلك لا يلزمه اتحاد المطلب فلا يتجه ان يقال انه عليه السلام عالم
بان للعالم ربا صانعا ويطلب تعينه فكيف يكون المسلك المسوق لاثباته
طريقته لا احب الآفلين كنى بالافول عن التغير وبنفي المحبة عن عدم الارتباط
والتعلق بالآفلين فليس تعلق المربوبية بربه فكانه قال لا يصلح التغير للربوبية
وذلك لما تقرر لديه من ان كل متغير حادث وكل حادث محتاج الى الغير الذي
يحدثه ثم المحتاج الى الغير لا يصلح لان يكون ربا للعالم صانعا له هكذا ينبغي ان
يلاحظ هذا المقال ولا يلتفت الى ما يقال وينسب الى الشارح في الحواشي من ان
الخليل عليه السلام استدل بحدوث الافول الدال على حدوث المعروض يعني
الآفل لان الدال على حدوث الآفل نفس الافول لكونه تغيرا وانتقالا من حالة
الى حال بل من مكان الى مكان لا حدوثه فانه لا دخل له في الدلالة وان كان لازما
للدليل اللهم الا ان يقال انه عليه السلام لما تنبه بحدوث الافول على تغير الآفل
كان لحدوثه نوع دخل في استدلاله عليه السلام بتغير الآفل على الحدوث فقال
الشارح بحدوث الافول واراد الافول الحادث وبهذا التوجيه يندفع المناقشة
بان التعرض لحدوث الافول في اول الاستدلال ينافي القول بان طريقته عليه السلام
الاستدلال بحدوث الجواهر واذ قد عرفت ان الاستدلال على حدوث الكواكب
بالافول بنفسه بناء على ان كل متغير حادث لا بحدوثه بناء على ان كل ما هو محل
الحوادث حادث فقد وقفت على عدم اتجاه ما قيل ان ادلة استلزام حدوث
الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الافول
على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كون الافول امرا موجودا مما يمكن ان
يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا مما لا خفاء فيه لكن محل التجدد لا يلزم
ان يكون حادثا نعم يتجه ان المقدمة القائلة كل متغير حادث في معرض المنع
وما استدل به عليها غير تام فلا وجه
للحكم باتمام الاستدلال
الخليل عليه السلام
عليه

Murat Molla Halk [illegible]banesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/42
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله القادر المختار والصلوة على سيد الاخيار محمد سند الابرار
وعلى آله الكرام وصحبه الكرار من المهاجرين والانصار ما تعاقب
الادوار وتناوب الليل والنهار فهذه رسالة في تحقيق ان ما يصدر
عنه تعالى انما يصدر بالقدرة والاختيار لا بالكره والاضطرار فانه من
امهات المطالب ولا يمكن اثباته بالنقل لتوقف النقل عليه وذلك ان ثبوت
الشرع موقوف على دلالة المعجزة على صدق الرسول وهي موقوفة على ان يكون
المعجزة صادرة عنه تع بقدرته او عن الرسول باقداره عليها على اختلاف المذ ببيان
وهو تع مختار في ذلك اذ لو كان تع مضطرا في ايجادها او في تعيين مدعي الرسالة
منها لا يكون واحد منهما تصديقا فعليا منه تع للمدعي المذكور ومن هنا تبين
ان من انكر كونه تع قادرا مختارا ليس له من الاسلام والحكمة الا الاسم والرسم
وان من تصدى لاثبات هذا الوصف له تع بالكتاب والسنة لم يكن على بصيرة
قال الامام البيضاوي ان الله على كل شيء قدير والقدرة هو التمكن من ايجاد
الشيء وقيل صفة يقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل
وقدرة الله تع عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان
شاء لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قل ما يوصف
به غير الباري تع واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على
مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه
والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تع لانه شيء وكل
شيء مقدور الله تع الى هنا كلامه وقد عرفت ان المقدمة القائلة كل شيء مقدور
له تع لا يمكن اخذها من الشرع فالاستدلال بالآية المذكورة على ان مقدور
العبد مقدور الله تعالى بناء على المقدمة المذكورة غير تام ثم ان القادر ما صح
منه الفعل والترك لا ما ذكرت فان ذلك معنى المختار وهذا واضح قال الامام

في

في المطالب العالية اجود ما قيل في حد القادر انه الذي يصح منه ان يفعل
تارة وان لا يفعل اخرى بحسب الدواعي المختلفة ثم قال الدواعي ليست
من باب التصورات بل من باب التصديقات فانه ما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل
الفلاني على نفع زائد لم يحصل الداعي الى الفعل وما لم يحكم العقل باشتمال الفعل
على ضرر زائد لم يحصل الداعي الى الترك فثبت ان الدواعي والصوارف من
باب التصديقات لا من باب التصورات ثم قال قد اطبق المحققون من الفلاسفة
على ان صدور الفعل عن القادر يتوقف على الداعي وبه قال ابو الحسين البصري
من المعتزلة واكثر المتكلمين اتفقوا على انه لا يتوقف عليه وانما قال اكثر
المتكلمين لان منهم من قال ان الرجحان بدون المرجح محال الا انهم زعموا
ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع ولا ينتهي تلك الاولوية الى
حد الوجوب ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح في حق القادر جائز
بل واقع وضربوا لذلك امثلة منها المخير بين شرب القدحين ومنها المخير بين
اكل الرغيفين ومنها الهارب من السبع اذا وصل الى مشعب الطريقين فانه
يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح وهذا ايضا مذكور في الكتاب المزبور
ومن هنا تبين انه لم يصب في زيادة قوله بحسب الدواعي المختلفة في حد القادر
على الاطلاق لعدم صحتها على اصل اكثر المتكلمين ان كان المراد منها بيان اثر ط
الداعية في صدور الفعل عن القادر كما هو الظاهر المتبادر والا فلا يصح الحد
المذكور على من في طرف خلافهم من عامة الحكماء وساير المتكلمين لانهم قائلون
باشتراطها فيه وايضاح دقيقة وهي ان الحكماء انما انكروا كونه تع قادرا لان صدور
الفعل عن القادر يتوقف عندهم الى الداعي اليه وذلك في حقه غير متصور لانه
الغني المطلق فلا مجال لان يكون الداعي مصلحته والعالي لا يفعل لاجل السافل
فلا احتمال لان يكون الداعي مصلحة الغير فانسد باب الداعي في حقه تع ولا يلزم
منه ان لا يكون متمكنا من الفعل والترك اصلا حتى يلزم الايجاب لان التمكن
من الفعل والترك في الجملة بان لا يكون واحد منهما لازما لذات الفعل لا يستلزم
الحاجة الى الداعي انما الحاجة اليه عند صحة كل منهما بدلا عن الآخر في الواقع
وهذا اخص من الاول اذ يجوز ان يكون احدهما متعينا في الواقع بحسب
اقتضاء الحكمة لا بحسب اقتضاء ذات الفاعل وهو المراد من قال واعلم ان القدر

هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ومنع الصحة بين العدمين وانما
يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة
والفلاسفة لا ينكرون ذلك من القادر بمعنى التمكن من الفعل
والترك في الجملة لا القادر المنقول حتى ومراده
من صحة ان يصدر عنه الفعل وان لا
يصدر صحتها نظرا الى ذاته لا صحتها
بحسب الواقع ومراده منه
الارادة وما سماها الفلاسفة
العناية الازلية

تم

Murat Molla H... ...hanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/43
Tasnif No. : 297.3

الحمد لوليه والصلوة على نبيه فهذه رسالة مرتبة في تحقيق لزوم
الامكان للممكن فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الامكان لازم لمهية الممكن
لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا واللازم بط
لانه خلاف المفروض وبيان الملازمة انه اذا لم يكن لازما لمهية الممكن لا يكون
ثبوته لها بالذات بل بسبب الغير ضرورة ان ما بالذات لا يجوز ان يتخلف عنها
فلا يكون الممكن ممكنا في حد نفسه لان الممكن في حد نفسه امكانه بالذات ولا يذهب
عليك ان ما ذكر يكفي في تمام التقريب لا حاجة الى بيان انه يلزم ح اي على تقدير
ان لا يكون الممكن ممكنا ان يكون واجبا او ممتنعا والى بيان تلك الملازمة
بان انحصار المفهوم في الواجب والممتنع والممكن عقلي ففي قول صاحب التجريد
والامكان لازم والا لجب المهية او يمتنع استدراك لان تفصيله يؤول الى ما
قدمناه وكان حقه ان يقول والا لا يكون الممكن ممكنا والناظرون فيه
من المتصدين لشرحه او تحشيته ذهبوا الى ان المعنى والا جاز انفكاكه عنها فعند
الانفكاك تجب المهية او تمتنع فيلزم الانقلاب فزادوا في الطنبور نغمة
اخرى ووسعوا دائرة الاستدراك بل حرفوا الدليل عن سنن السداد
اذ ح يتجه ان يقال ان اللازم على تقدير عدم لزوم الامكان لمهية الممكن
جواز خلو المهية عنه في الجملة لا جواز خلوها عنه على جميع الانحاء وتفصيل ذلك
ان خلو المهية عن الامكان على انحاء ثلثة احدها الخلو المستمر والثاني الخلو
بعد الحصول والثالث الخلو قبل الحصول واللازم على تقدير عدم لزوم الامكان ن
للمهية جواز خلوها عنه على احد هذه الانحاء لا جواز خلوها عنه على جميع الانحاء
ونظير هذا ما قالوا ان اللازم لكون الشيء ممكن العدم جواز العدم في الجملة
لا جواز العدم بعد الوجود او قبل الوجود فان الاول اعم منهما لتحققه بدونهما
على تقدير العدم المستمر والمحذور المذكور اعني الانقلاب من الامكان الى

الى احد الوجوب والامتناع او من احدهما اليه انما يلزم على تقدير جواز الخلو
على احد النحوين الاخيرين واما على تقدير جواز الخلو على النحو الاول فلا يلزم
الانقلاب بل يلزم خلاف المفروض وهو ان لا يكون الممكن ممكنا فالصواب
في وجه الاحتجاج ما ذكرناه وبما فصلنا تبين ما في كلام صاحب المواقف
وانت رح الفاضل حيث قالا ان الامكان لازم للمهية الممكنة لا يجوز انفكاكها
عنه اصلا والا جاز خلو المهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها
عنه بزواله عنها او بالعكس اي فينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها
عنه لحدوثه بعد ما لم يكن من الخلل حيث زعما ان جواز خلو المهية عن الامكان
لا يكون الا باحد الوجهين المذكورين وليس كذلك لما بينا ان له وجها آخر فتذهب
بقي ههنا شيء آخر وهو انهم لم يصيبوا في قولهم والا جاز انفكاكه عنها فان حق
المقام ان يقال كما قلنا والا جاز انفكاكها عنه لان المفروض عدم لزوم الامكان
للمهية وموجبه ما ذكرنا لا عدم لزوم المهية للامكان حتى يكون موجبه ما ذكروه
ثم ان المحذور على تقدير ان يكون جواز الانفكاك من طرف الامكان هو ان يكون
غير الممكن ممكنا لتحقق الامكان فيه تحقيقا لمادة الافتراق له لا ان يكون الممكن
غير ممكن وانما لزومه على تقدير ان يكون جواز الانفكاك من طرف المهية وصاحب
المواقف بعد تقرير الاحتجاج المذكور آنفا قال وانه ينفي الامكان عن الضروريات
يعني ان جواز الانقلاب على احد الوجهين المذكورين يستلزم انتفاء الامكان
عن الضروريات وقال الفاضل الشريف في شرحه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين جرجاني
ينفي الامكان عن الضروريات ولا يذهب عليك انه ح اي على تقدير ان يكون سوق
الكلام على ما ذكره يكون اللازم المذكور محذورا آخر غير الانقلاب يترتب
على جواز خلو المهية عن الامكان اللازم على تقدير عدم لزومه لها لا بتوسط
لزوم الانقلاب فحقه ح ان يعد وجها آخر في بيان بطلان ما يلزم على تقدير
عدم لزومه لها لا بتوسط لزوم الامكان من جواز خلوها عنه ولما لم يعده
المص وجها آخر ظهر ان مراده ما ذكرناه لا ما ذكره ذلك الفاضل ثم قال الفاضل
المذكور فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض وذلك سفسطة ظاهرة البطلا ن
لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء ان نفسها

لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات ذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها نهما
من حيث هي هي ويرد عليه ان التعليل الذي ذكرت بقوله لان الوجوب والامتناع ع
الخ من قبيل المصادرة على المطلوب لان المدعى ان الامكان لازم لماهية الممكن
بحيث لا يتصور انفكاكها عنه فالتمسك في بيانه بهذه المقدمة مصادرة على المط
نعم لو جعل ما ذكرت من التعليل وجها آخر في بيان المدعى المذكور بان يقال
ان الامكان الذاتي الذي كلامنا فيه مستند الى الذات من حيث هي هي فلا
يتصور انفكاكها عنه والا لم يكن تلك الذات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي
بقي مجال اشكال وهو ان البيان بهذا الوجه مخصوص بالامكان الذي هو من
عوارض الماهية من حيث هي هي لا يتمشى في الامكان الذي هو احد الجهات فانه
من المعقولات الثانية التي عروضها لموصوفها بشرط وجوده في الذهن بخلاف
البيان بالوجه الذي ذكرناه فانه يتمشى في كل منهما اما تمشيه في الاول فظ
واما في الثاني فلانه لا مانع في ذلك الوجه عن حمل اللازم على ما يقابل المفارق
الشامل للمعقول الثاني بخلاف الذي ذكرت الفاضل المذكور على ما وقفت عليه
وبما قررناه اتضح امكان اندفاع ما قيل ان ما ذكرت هنا من ان الامكان
لازم الماهية مخالف لما سبق من ان الامكان نسبة معقولة بين متصور وو جود
الخارجي فانه يدل على انه من المعقولات الثانية التي هي من عوارض الوجود
الذهني ولا شك ان كونه من لوازم الماهية ينافيه بوجهين الاول ما اشرنا اليه
اولا ببيان ان المراد من الامكان هنا ما هو من عوارض الماهية لانه عبارة
عن كون الماهية بحيث لا يقتضي شيئا من الطرفين والمراد منه في بحث الجهات
ما هو كيفية النسبة بين الماهية والوجود لانه عبارة عن سلب الضرورتين
عن النسبة المذكورة وكون الامكان بالمعنى الاول من لوازم الماهية لا ينافي
لكون الامكان بالمعنى الثاني من المعقولات الثانية والثاني ما اشرنا اليه
ثانيا ببيان ان المراد من اللازم هنا ما يقابل المفارق الشامل للمعقول
الثاني وهذا ظاهر ثم ان صاحب المواقف بعد ذكرت دليلا آخر لبيان لزوم
الامكان قال والحق ان الدعوى اظهر من الدليلين وقال الفاضل الشريف
في شرحه لانها قضية يحكم فيها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي و
تمثيله تعليله هذا قال في بيان الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه

ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها ولا يذهب عليك
انه تعسف ظاهر فان المدعى ان امكان الممكن الخارج عن القسمة لازم لماهيته
بمعنى انه لا يجوز انفكاكها عنه واما انه من عوارض الماهية من حيث هي هي دون
عوارض الوجود الذهني فخارج عن المقصود ههنا ثم قال صاحب المواقف
وربما يشكل عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم غير ممكن في
الازل ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ومراده من الحدوث معنى الخروج من العدم
الى الوجود ولا خفاء في عدم امكان حدوث العالم بهذا المعنى في الازل وامكانه
فيما لا يزال واذا راى الشارح الفاضل قوة هذا الاشكال المذكور التزم بما
التزمه من منع استلزام ازلية الامكان امكان الازلية على ما ستقف على
تفصيله والشارح الفاضل اول الحدوث بالوجود فلما احتاج القضية المذكور رف
الى البيان احال بيانها على ادلة وجوب حدوث العالم ولا يخفى على من انصف
انه قد تعسف في التاويل ويأتي ما يتعلق بهذا من التفصيل ولم يصب في التعليل
لانه ان اريد بالوجوب في قوله من الادلة على وجوب حدوثه الوجوب بعينه في قوله
لما ثبت من الادلة على وجوب حدوثه بالذات فلا دلالة في الادلة المذكورة عليه
وان اريد به مطلق الوجوب الشامل لما بالذات وما بالغير فلا يتم التقريب بالتعليل
المذكور لان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بل يحققه فثبوت الوجوب الشامل
له لا ينافيه ثم ان ما ذكرته من التشكيك على الوجه الذي قررناه يكون تشكيكا
في البديهي بديهي آخر اظهر منه وعلى الوجه الذي اختاره ذلك الفاضل يكون
تشكيكا في البديهي بالنظري الغامض وهو قلب الاصل فان الاصل اذا وقع التعارض رض
بين الحكمين ان يكون الظاهر منهما مشككا في الخفي وعلى وفق هذا الاصل ورد
في استدلال الحكماء على قدم العالم على الوجه المذكور في تهافت الفلاسفة للامام
الغزالي رحمه الله وغيره وهو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو باطل بالضرورة وكذا صحة تاثير الباري
في العالم ازلي والا لزم الانقلاب المذكور وهو ما ذكرنا من ازلية العالم
وازلية صحة تاثير الباري تعالى فيه يبطل دلايل القائلين بوجوب الحدوث
انتهى كلامه والجواب عن هذا وعن التشكيك اما اذا ذكرت ان ازلية الامكان
غير امكان الازلية وتقديره ان مقتضى لزوم الامكان لماهية الممكن وهو وجوب

يعني في قوله لما ثبت من الادلة على وجوب حدوثه بالذات

لاستحالة الانقلاب ازلية امكان حدوث العالم وازلية صحته وازليتهما غير امكان ن
ازليتهما وذلك ظاهر لاسترة فيه وما ذكروا من وجهي التشكيك والاستدلال ل
مبناهما على عدم الفرق بينهما وهذا ايضا ظاهر وبهذا القدر يتم الجواب عنهما
ولذلك اقتصر عليه صاحب المواقف ولاحاجة الى التعرض لعدم استلزام ازلية
الامكان امكان الازلية الا اذا اعاد المشكك والمستدل وبينا تلك الملازمة
لانها غير بينة ولا مبينة في موضع واتى ذلك والفاضل الشريف لعدم تفطنه
لما ذكرنا من تمام الجواب بالقدر المذكور في المواقف زعم ان فيه قصورا فرام
الاتمام بزيادة مقدمة في شرح هذا المقام وهي قوله وغير مستلزمة له ثم
التزم لبيانه من غير لزوم فقال وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا
كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية
الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولغاية البارى تع لها ايضا واذا
قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي
لايكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لايستلزم الثاني لجواز
ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولايكون وجوده على وجه الاستمرار ر
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون
الممكنات لان الممتنع هو الذي لايقبل الوجود بوجه من الوجوه ولا يذهب
عليك ان الثابت عدم معلومية استلزام الاول للثاني لامعلومية عدم ذلك
الاستلزام وما ذكره في صدد البيان من قوله لجواز ان يكون الخ انما يصلح
بيانا للاول دون الثاني لان مبنى ذلك الجواز عدم الدليل على الاستحالة ما ذكر
لا وجود الدليل على عدم الاستحالة فقوله ومن المعلوم ان الاول لايستلزم
الثاني ادعاء مجرد عن البيان وانما وقع فيه لتجاوزه عن حده فانه في مقام
الجواب ووظيفة المجيب المنع فكان ينبغي ان يقول واستلزام الاول للثاني غير مسلم
لجواز ان يكون الخ ثم قال الفاضل المذكور ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا
كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم
يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط

بل

بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان
مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لاينافي
الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع
اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي
وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يمكن لهذا المجموع امكان
وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو
ممتنع لا ممكن واجاب عنه بعض المتاخرين بان امكان الشيء ليس معناه جواز
اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي
في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من
كون امكان الشيء مستمرا ازلا هو ان لايكون ذلك الشيء مانعا في شيء من اجزاء
الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول
الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نم انه يلزم
من ذلك ان لايكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل
فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز اتصافه
في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا الى هنا كلامه
ولعلك عند التامل في كلام الباحث والوصول الى الحقيقة تقف على ان هذا
الجواب ليس بشاف وفي دفع ما اورد غير كاف والحقيقة ان الممكن ما اذا اخذ
من حيث هو يقبل الوجود الماخوذ كذلك وما يقبل ذاته المعراة عن جميع الاعتبارات ذات
نفس الوجود المجرد عن القيود وخصوصيات الازمنة لابد وان يكون قابلا له في
جميع الازمنة لان ما بالذات لايزول بالعرض فان النسبة الى خصوصيات الازمنة
من عوارض الوجود وما هو قابل بالذات لنفس الوجود لابد وان يكون
قابلا له مع تلك الخصوصيات ايضا ثم ان قبوله له في جميع اجزاء الزمان لايمكن
ان يكون على سبيل البدل والا لكان قبوله له في كل جزء من اجزاء الزمان
مشروطا بعدم الوجود في الجزء السابق فلا يكون قبوله له من حيث هو هو
وبالجملة وصف الوجود حقيقة واحدة وكونه مستمرا او بعد العدم او قبله
من عوارضه فلا تتنوع تلك الحقيقة بسببها فما يقبل لذاته تلك الحقيقة

لابد وان يقبلها حال كونها مع عوارضها وان جاء الاستحالة من خصوصية بعض
تلك العوارض فهي بالغير لا بالذات فلا ينافي الامكان الذاتي بل يحققه واذ
تقرر ان ذات الممكن قابلة للوجود في كل جزء من اجزاء الزمان لابدا لا فقط
بل ومعًا ايضا فقد ثبت انها قابلة للوجود المستمر وهذا هو معنى امكانها الازلية
وبهذا التحقيق الدقيق تبين ان من قال في رد كلام الباحث المذكور انه
ما زاد بالتطويل على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر وهذا مما لا نزاع فيه
لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في آن واحد
واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان
يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جايزا جواز استمرار وهذا
لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جايزا وليس في كلامه ما يفيد هذا اصلا
وابعد من هذا ما ضمه اليه من قوله لابدا لا فقط بل ومعًا ايضا فانه لو سلم
ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء
الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل
جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف في كل منها معا ويستلزم العام لا يجب
ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية المتنافيين يستلزم جواز
اتصاف كل منهما بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل لابدا لا فقط بل ومعا ايضا
ولا يخفى بطلانه فقوله وجواز اتصافه به في كل منها معا الخ الذي فرع عليه ما
زعمه من استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية باطل لحمته لم يحم حوله
المرام ولم يقف على سر الكلام على ان ما ذكره بقوله وهذا كان يقال الخ
مغالطة نشأت من اشتباه المعنى المراد بالمعية في قولنا لابدا بل ومعا بالمعنى
المشهور المراد من القول المذكور في التمثيل المزبور على ان البرهان القايم فيما
نحن فيه والبديهة الحاكمة فيما ذكرت قد فرقا بينهما فلا وجه لان يقاس احدهما
بالآخر فتدبر فيه فانه دقيق وهو ان الفاضل الشريف وان افاد ههنا
واجاد الا انه خالف موجب تحقيقه هذا في بحث آخر من ابحاث الامكان حيث
قال ورد بعضه قول طايفة العدم اولى بالممكنات السيالة اي غير القارة
كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز
بقاؤها بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا تقتضي

النقض والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم
فانه صرح في ان بعض الممكنات غير قابلة للوجود المستمر وهذا اعتراف بعدم استلزام
ازلية الامكان لامكان الازلية ومن هنا اخذ من نقض الدليل المذكور في الاستلزام
المزبور بمثل الحركة والزمان حيث قال ان الاعراض السيالة كالحركة وما يتبعها الا
انها يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود والا لكانت قارة ولكل واحد من تلك الاجزاء
امكان مستمر ازلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها
على التقضي وعدم الاستقرار فثبت فيها ازلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض
الدليل ومن الناظرين في هذا المقام من تصلف في دفع النقض المذكور غافلا عن
الرأي على ما نبهت عليه آنفا فقال بعد تقرير النقض على الوجه المذكور اذا عرفت
هذا فنريد ان نشمعل بعد ما نسخ لنا في هذا المقام ونقول وبالله التوفيق الموجود
من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض السيالة ليس له هوية اتصالية بل امر
بسيط غير قابل للقسمة يسمى غير مستقر وبحسب استمراره يحصل في الخيال امر ممتد
يحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد في الخارج امتنع اجتماع اجزائه في الوجود
وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الموجودة في الخارج
اجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينتقض بها الدليل المذكور واما نفس تلك الاعراض
فانها مستمرة يجوز استمرارها ازلا نظرا الى ذاتها وان استشكل هذا المعنى في الصوت
واستبعد ان يكون الصوت الواحد بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب للقول بكون
الحركة امرا بسيطا غير منقسم هو انه لو انقسم امتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا
لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم
ان لا يكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان جار في
جميع الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكونه امرا بسيطا غير منقسم
ومستمرا لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع
او قلع مخصوصين واذا كانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها
فانه اذا انقطع تموج ينقطع الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء
آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل
في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال
العرض وهو مستحيل ولكن الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد

خواجه زاده

عبارة عن الاصوات القايمة بالاهوية المتموجة ورتها الى ان ينقطع وليس كذلك فانها
اصوات متعددة بتعدد محالها وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فانه
في الحقيقة اصوات متعددة كل منها مستمر زمانا حاصلة من تموجات متعددة تحصل
من الآلات متعددة في الحلق وتموج الهواء يصل بعض تلك الاصوات بالبعض حتى
فيظن لذلك صوتا واحدا فان قيل الحروف الآنية تعرض الاصوات عند انقطاعها
كعروض الآن للزمان والنقطة للخط ولا شك في انها موجودة لكونها مسموعة
وممكنة ازلا والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور
استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة الغير المتناهية فما ذكرتم منقوض
بها قلنا له ان يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته ويقول لم لا يجوز
ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج عن ذاته واتمام النقض بها يتوقف
على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاته الى هنا كلامه ثم انه لم يصب
في قوله فليس للاعراض السيالة الموجودة في الخارج اجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى
ينتقض بها الدليل المذكور اذ المفهوم منه انه لو كان لها اجزاء فرضية كفى في
النقض وليس كذلك لان امكان وجود تلك الاجزاء في الخارج غير ثابت بل
الظاهر من اخذهم قبول القسمة الوهمية مقابلا لقبول القسمة الى الاجزاء الخارجية وجه
ان لا يكون لها امكان وجود في الخارج والا لكان احد القبولين مستلزما للآخر
بل لا يكون بينهما فرق الا في العبارة ثم ان ما ذكره بقوله وما يمتنع اجتماع
اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة مخالف لما تقرر في كتب الحكمة
من ان الحصول في الخارج على نحوين احدهما على سبيل التدريج والآخر ما لا
على سبيل التدريج وقد حققنا هذه المسئلة في بعض رسائلنا فمن اراد تفصيل
المقال والوقوف على حقيقة الحال فلينظم تلك الرسالة في سلك المطالعة
واما ما ذكره في الجواب عن السؤال بالحروف الآنية وان كان مخالفا لما اشتهر
وذكر في بعض الكتب كالمنقص في شرح الملخص فان الفاضل الكاتبي قال فيه
لا نعم ان العدم بما ذكرتم من الموجودات اولى من الوجود قوله والا يصح تفاوتها
دايما ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كانت قابلة للوجود الدايم وليست كذلك
بل حقايق تلك الماهيات تقتضي التقضي والتجدد حق موافق لما ذكره الفاضل الطوسي
في تلخيص المحصل حيث قال واجيب عنه اي عن احتجاج القايلين باولوية طرف العدم

بالاعراض الغير القارة بان كلا منا في الممكن لذاته لا في الممتنع لغيره وبقاء
الغير القارة ممتنع لغيره انتهى وههنا مظنة نقض آخر للدليل المذكور تعرض له
الفاضل الشريف في شرحه للمواقف بقوله فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث
لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما
لا يزال ثم اجاب عنه بقوله الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث
هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ
ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن
بالغير على قياس الواجب بالغير والممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب بالغير و
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات ولا استحالة فيه لان الممكن لما لم
لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على السواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد
علة احد طرفيه فوجب وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما الى
ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه
لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا تواردا
علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجود والعدم
واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال الى هنا كلامه ويرد عليه ان ذات الحادث
من حيث انه حادث اي مقيدا بوصف الحدوث مفهوم من جملة المفهومات فلا يخلو
عن احدى الكيفيات الثلث لانا نعلم قطعا ان كل مفهوم مطلق كان او مقيدا اذا
نسب اليه الوجود لا يخلو من ان يكون ضروري الثبوت له او ضروري السلب عنه
او لا هذا ولا ذاك فلو لم يكن ممكنا بالذات يلزم ان يكون واجبا بالذات او
ممتنعا بالذات وكلاهما فاسد فتعين انه ممكن بالذات فلا وجه لقوله لم يتصور
هناك امكان ذاتي نعم لا يكون ذلك الامكان بالنظر الى ذات الحادث من حيث هو
هو ولا يهمنا في هذا المقام لان الغرض بيان تحقق صفة الامكان في موصوف
بوصف الازلية مع عدم امكان ازلية ذلك الموصوف سواء كان ذلك الامكان
امكان الوجود بالنظر الى نفس الماهية من حيث هي او امكان الصفة بالنظر الى نفس
موصوفها او امكان الوجود بالنظر الى الماهية المقيدة بوصف من الاوصاف
ولو تنزلنا عن هذا وسلمنا ان الامكان الذاتي لا يعتبر الا بالقياس الى ذات
الشيء من حيث هو لكنا نقول ان الترديد المذكور غير منحصر فيما ذكر لبقاء

احتمال آخر وهو ان يوخذ في جانب المنسوب اليه ذات الحادث وحده وفي جانب
المنسوب الوجود المقيد بوصف الحدوث وح لايلزم شي مما ذكر وقد نبهت آنفا
على ان الامكان الذاتي يعرض النسبة المتصورة بين كل مفهوم ووصفه اي وصف
كان ولايلزم ان يكون ذلك الوصف الوجود من حيث هو ثم ان التعليل الذي ذكره
بقوله لان استوآء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير في معرض المناقشة لان الظاهر من البيان السابق عليه هو ان استوآء طرفي
الممكن بالنظر الى ذاته ثابت واما ان ذلك الثبوت بذاته لا بواسطة الغير فلم يظهر
من البيان المذكور لا يقال توصيف الممكن بقوله بالذات قد دل على ان الثبوت المذكور
بذاته لانا نقول صحة ذلك التوصيف فرع الثبوت المذكور فلا مجال لتفريعه عليها
والا لدار وبالجملة المعلوم لنا ان في الممكن الخارج من قسمة المفهوم الى الاقسام
الثلثة امكان واما ان ذلك الامكان ثابت له بلا مدخل من الغير فيه فغير معلوم
بديهة ولم يقم عليه برهان فان غاية ما قالوا فيه انه ثابت لموصوفه مع قطع النظر
عن الغير ولو كان للغير مدخل فيه لما كان كذلك ضرورة ان ما بالغير لا يوجد بدونه
ويرد عليه ان قطع النظر عن الغير لا يجدي فيما ذكر ما لم يفرض انتفاؤه ولو
فرض فنقول المفروض محال لشمول الغير المذكور للواجب بالذات فيجوز ان
يستلزم المحال فافهم سر هذا المقال وههنا زيادة تحقيق وتدقيق قد اوقفنا
حقها في بعض تعليقاتنا ثم ان قوله ولا عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجوب د
او العدم واجبا محل بحث وهو ان الكلام في انه ليس لنا امكان بالغير اصلا فلا بد
من نفي كونه مطلقا ونفي عروضه لا يجدي فيه لان العروض اخص من الكون ونفي الخاص
لا يستلزم نفي العام ولا يخال لانه يراد من العروض مطلق الثبوت لان لزوم الانقلاب
المذكور على تقدير ان يكون ذات المعروض واجبا او ممتنعا ثم يعرض له الامكان
بسبب الغير واما على تقدير ان لا يكون بينهما سبق في الحصول فاللازم خلاف
المفروض ضرورة ان حصول كل منهما يستلزم عدم حصول الآخر لان تعدد العلل
لا يجدي في صحة الجمع بين المتنافيين فان قلت اليس قوله لم يتصور منافي للامكان
ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير محل نظر ايضا حيث علل عدم تصور الامكان الذا تي
بعدم الثبوت الامكان الغيري وهذا التعليل من المعلل كما لا يخفى من النوق
قلت ليس المراد من الذاتي معنى بالذات حتى يكون منافيا لمعنى بالغير بل المراد

منه

منه ما هو الحاصل في الذات دون الغير سوآء كان حصوله بالذات او بالغير
والغرض من توصيف الامكان به الاحتراز عن الامكان الاستعدادي فان حصوله
ليس في ذات الممكن بل في مادته على ما حقق في موضعه واعلم انه قد تلخص من
تفصيل الكلام في هذا المقام ان صاحب المواقف اعتبر الامكان الازلي في وصف
الحدوث الذي لا يمكن ازليته وموجبه ان لا يستلزم ازلية الامكان امكان
الازلية وان الشارح الفاضل زعم ان الامكان الذاتي لا يعتبر الا بالقياس
الى نفس الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات والاعتبارات وتعسف في صرف
لفظ الحدوث الواقع في تقرير التشكيك عن معناه الى معنى الوجود هذا ما جرى
بينه وبين صاحب المواقف واما الذي جرى بينه وبين القوم فمرجعه الى انهم
بنوا قولهم بعدم استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية على ان الوجود
المستمر قد يمتنع في بعض الممكنات ونظروا في هذا المبنى الى ان ذلك الامتناع
ذاتي بالقياس الى الوجود المخصوص وهو الوجود الموصوف بالازلية او
الاستمرار وان كان بالغير بالقياس الى اصل الوجود والفاضل المذكور
لما انكر اعتبار الامكان والامتناع الا بالقياس الى نفس الوجود مع قطع
النظر عن العوارض لم يقل بثبوت الامتناع الذاتي في الصورة المذكورة ونظر
القوم ادق وبالقبول احق على ما نبهت عليه فيما سبق قال صاحب المواقف
في آخر مقصد حدوث الاجسام ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية
كما في الحادث بشرط كونها حادثا وهذا القول منه كالنص في ان الحدوث في قوله
وربما يشكل عليه بان حدوث العالم غير ممكن في الازل على معناه الحقيقي فقول
الشارح الفاضل في شرحه اي وجوده غير ممكن تغيير الكلام بغير معناه وتنزيل
للمرام في غير مغناه واستدل بعض قدمآء الفلاسفة على ان الزمان واجب
بالذات بعدم قبوله العدم بعد الوجود واجاب عنه القوم بان العدم بعد الوجود
او قبله اخص من العدم المطلق لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر
الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه فلا يلزم من امتناع الخاص امتناع
امتناع المطلق والمحذور المذكور في بيان استحالة العدم الخاص وهو كون الزمان
موجودا حال ما فرض فيه معدوما لا يلزم على تقدير ان يكون معدوما بالعدم
المستمر فلا يتم الاستدلال المذكور لان الواجب لذاته لا بد ان لا يقبل العدم

اصلا ولا يكفي فيه عدم قبول العدم ببعض الوجوه ولم يلتفت احد منهم في رد
الاستدلال المذكور الى ان يقال ان الامكان والامتناع معتبران بالقياس
الى نفس الوجود والعدم لا بالقياس اليهما ماخوذين باي وجه كان فلا عبرة
للامتناع بالقياس الى العدم الموصوف بالتقدم على الوجود او التاخر عنه
ولو كان لهذا القول صحة عندهم لتمسكوا به وذكروه في جملة وجوه الجواب
عن الاستدلال المذكور والفاضل الشريف مع اعتقاده لصحة ذلك القول لم
يذكره في مقام الجواب حيث ذكر وجه الاستدلال في شرحه للمواقف فكانه
ذهل عنه ههنا بل نقول مبنى الاستدلال المذكور على ما زعمه ذلك الفاضل من
ان الامكان معتبر بالقياس الى نفس الوجود والعدم وان ما يقبل الوجود
والعدم يقبلهما على اي وجه كان وتقريبه على تقدير تمام هذا المبنى ان الزمان ف
لا يقبل العدم بعد الوجود ولو كان ممكنا لكان قابلا له لان الممكن ما يقبل
العدم من حيث هو وما يقبله من حيث هو يقبله باي وجه كان فما لا يقبل
العدم ماخوذا بوجه خاص وهو كونه مسبوقا بالوجود او سابقا عليه لا يكون
ممكنا فثبت ان الزمان ليس بممكن واذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لعدم احتمال
الامتناع لثبوت وجوده فالجواب المذكور على الوجه المسطور في كتب القوم
لا يتمشى عند من زعم صحة المبنى المذكور فكان الشارح الفاضل غافلا عن
هذا حين قرر الجواب والله اعلم بالصواب فان قلت هل للمسئلة التي رتبت
هذه الرسالة في تحقيقها من فائدة عائدة الى اصل من اصول الدين قلت نعم
فان لها نفعا عظيما في مسئلة اعادة المعدوم بعينه وذلك ان بعد ما ثبت
لزوم الامكان لماهية الممكن وتقرر ان صلاحية الوجود يمتنع ان تتخلف
عن ماهيته لا يبقى مجال لان يتردد عاقل في امكان اعادة المعدوم بعينه اذ
لو فرضنا ان المعاد اي ما نعتقد في حقه ان يعاد لم يكن موجودا ابتداء
لكانت قابليته للوجود ثابتة فوجوده ابتداء ان لم يوجب زيادة استعداد
لقبول الوجود لا ينقص ما فيه من القابلية الذاتية لما تقرر انها لازمة لذاته
لا يمكن انفكاكها عنه فثبت ان المعدوم يمكن ان يعاد بعينه وان طريان
العدم لم تخرجه عن حيز الامكان ولم يزل عنه
حالة القابلية فمن خالف في هذه المسئلة
لم يكن على بصيرة

تم

Murat Molla Halk [illegible]hanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/44
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذى ذاته غير مشتبه بالجسم ولا بالجوهر الفرد ولا بالعرض
والصلوة على من هو المراد من ايجاد العالم بالذات والبلغ مقصود بالعرض
فالغرض من عرض ما فى هذه الرسالة من فرايد الفوايد على طبق
الورق بيان ما فى تحقيق حقيقة الجسم من مزلة اقدام الاقوام ومضلة
افهام الفرق اعلم ان هنا مذاهب اربعة اولها كون الجسم متألفا من
اجزاء لا يتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين
من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه
بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونها متألفا من اجزاء
بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستانى وكتب
له سماه بالمناهج والبيانات هكذا ذكره الامام فى كتابه الموسوم بالجوهر
الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية
وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء قيل قد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب
المذهب الاول اصحاب المذهب الثانى وجوب وقوع قطع مسافة محدودة فى
زمان غير متناهية ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون
المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم
هولاء اصحاب المذهب الاول بتجزية الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد
وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول
بسكون البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك
الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على
ما هو المشهور وتفصيله على ما ذكر فى المحاكمات ان الفريق الاول قالوا لو كان
الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا فى
زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزائها

الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا تكون الا بحركة غير متناهية
فى زمان غير متناه واجاب عنه الفريق الثانى بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف
على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من
جزء الى جزء وترك الاوساط ولما السند لوانا نيابان قالوا لو تألف الجسم
من اجزاء لا تتناهى لكان الجسم غير متناه فى الحجم لان التأليف موجب لازدياد
الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التأليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان
الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا
امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والا لكان الطوق
الصغير مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى
واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه يسكن بينما
يتحرك الطوق الكبير جزءا آخر ثم بعد ذلك ينتهض للحركة الثانية فقالوا بسكون
البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى
وقال صاحب المحاكمات لا حاجة لهم اى لاصحاب المذهب الثانى الى التزام الطفرة
لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان
كانا محدودين فلا يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة فى ازمنة غير متناهية
بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء فى زمان
غير متناهى الاجزاء وهم معترفون به وايضا لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل
وذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها فى بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع
الاجزاء الغير المتناهية واقول ان بطلان القول بالطفرة على تقدير تركب
الجسم من جواهر ذوى مقادير اظهر من ان يخفى على مميز فضلا عن متميز مثل
النظام وانما قال بها بناء على مذهبه فى حقيقة الجسم وهو ان الجسم مركب
من الاعراض وحقيقته عبارة عن الاعراض المجموعة ومنها ما هو قابل للمحاذاة
كالكميات المتصلة ومنها ما ليس بقابل لها كالكيفيات فالمتحرك اذا تحرك على مسافة
يكون بعض اجزائها وهى الاعراض القابلة للمحاذاة محاذية للمتحرك وبعضها وهى
الاعراض الغير القابلة لها غير محاذية له وهذا هو قوله بالطفرة فلا مكابرة
فيها نعم فى اصل مذهبه فى حقيقة الجسم مكابرة لكنه بحث آخر واذ تقرر هذا
فقد تبين ان القول بالطفرة موجب مذهبه فى حقيقة الجسم لا انه امر التزمه

ضرورية لدفع المحذور المذكور كما هو المشهور واما التداخل فغير لازم
لمذهبه المزبور غايته انه غير مستحيل على ذلك المذهب لان استحالته فيما له حظ
من الحجم وانما ذكروه في دفع ما اوردوه عليه ثانيا تفضلا واستظهارا
لا تحللا واضطرارا اذ كان له ان يقول اجزاء الجسم كلها ليست مما له حظ
من الحجم حتى يلزم من عدم تناهيه ان يكون الجسم غير متناه في الحجم ثم ان كلا
من الطفرة والتداخل وان لم يكن محذورا على مذهبه لكن الثاني منهما
ورآء الاول لان الاجزاء باقية على تعددها وتمايزها على تقدير الطفرة بخلاف
التداخل ففيه اثبات امر زائد لا حاجة اليه في دفع المحذور المذكور او لا اندفاعه عه
بالطفرة وبهذا تبين ما في زعم صاحب المحاكمات ان الطفرة ورآء التداخل
حيث قال لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل من فهم الواقع على العكس ثم ان اصحاب
المذهب الثاني لا يقولون ان الزمان المحدود كساعة مثلا والحركة المحدودة
كخطوة مثلا مشتملان على اجزاء غير متناهية بالفعل لما فيه من الالتزام بكون
الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود محصورة بين حاصرين واللازم بين
البطلان وذلك غير لازم على تقدير اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية لان اجزاءه
غير مترتبة ولذلك قالوا به دون الاولين وقولهم بالطفرة كالنص على ان اجزاء
الزمان والحركة متناهيتين عندهم كما لا يخفى على من له ادنى تامل واذ قد
تقرر هذا فقد تبين بطلان قول الفاضل المذكور ولا حاجة لهم الخ ثم قال
واعلم ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفاء والانسب بما فيه ان يقال
لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من
اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل بيان الملازمة ان
الاجزاء لو كانت غير متناهية لكانت للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى
غير النهاية فالحركة انما تبلغ غير المسافة اذا بلغت نصفها وانما تبلغ النصف
اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية
لا تقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان يبلغ النهاية فلما اوردوها
واضحة بينة المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثلين فمن حال حكى الى ذات
شخصين يتحركان احدهما سريع الحركة جدا والآخر بطيء الحركة في الغاية
ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهى

وعندي ان خصوصية البطيء ملغاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع
اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع وحضرت المثل بعدم لحوق المتحرك في
الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل اني لحظت
في بعض مطارح النظر ذرة يسيرة عليها بغل وهي لا تفرغ عن قطعه البتة
لانها مركبة مما لا تتناهى والمثل الاول للقدماء والثاني للمتاخرين وعلى هذا
قد طال تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك حالتين والى القول بالطفرة وهي
ان يتحرك الجسم حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقاة الوسط
ومحاذاته فاوردا الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى
والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتاهما متساويتين
حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا تقطع الصغيرة ايضا جزءا لكانت المسافتان
مسافة واحدة ومحال ايضا ان تسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحى
متصل ملتزم بعضه ببعض فتبين ان الصغيرة تتحرك وتقل طفراتها مع ان
ا بكبيرة صح العظيمة تتحرك وتكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى تحصل في بعد اكثر من
هم بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بما الزمه
وكانوا يستشنعون القول بالطفرة واضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون
حتى حكموا بان الرحى ينفك اجزاؤها عند الحركة يسكن احدهما ويتحرك الآخر
بل سكنوا لكل بطيء في اثناء حركته فيمكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما
في شناعة الطفرة والآخر في شناعة التفكك وهذا التقرير افيد واحسن
الى هنا كلامه بعينه ومنه اقول لقد اخطا في قوله اخذوا يضربون لذلك
مثلين لان مضروبهم هو المثل الثاني فقط واما المثل الاول فانما ضربه
الفريق الثاني ومنشؤه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وانما كان عدم
تجزي اجزاء الجسم موجبا لعدم لحوق السريع البطيء لانه ح اذا قطع السريع
جزءا من المسافة المركبة من اجزاء لا تتجزى يجب ان يقطع البطيء منها جزءا
ايضا والا يلزم ان يقطع البطيء اقل منه اذ لا احتمال لان يسكن في اثناء
الحركة لما تقرر في موضعه ان البطيء ليس لتخلل السكنات فيلزم تجزي اجزاء
المسافة على تقدير عدم تجزيها هف واذا قطع البطيء جزءا ايضا يلزم ان لا
يلحقه السريع فلا يلزم كون خصوصية البطيء ملغاة في الحكاية الاولى

بل لا بد منها لان الاستدلال الحكمي لما كان بتركب المسافة من اجزاء لا تتجزى على
عدم لحوق السريع لم يكن بد من خصوصية البطء ليتم الاستدلال المذكور فان
مجرد عدم تجزى اجزاء المسافة لا يوجب ان لا يقطع المسافة حتى يلزم ان لا يلحق
السريع الواقف ايضا نعم اذا كانت اجزاء المسافة غير متناهية يلغو خصوصية
البطء لكن كلام الحكماء غير مشوب بها عنه والا يضيع توصيف الاجزاء بعدم التجزى
لان الاجزاء اذا كانت غير متناهية فالسريع لا يقطع المسافة المركبة منها سواء كانت
تلك الاجزاء متجزية اولا والعجب ان ذلك الفاضل قال بل سكنوا لكل بطء في اثناء
حركته ليمكن للسريع لحوقه ولا ريبة في انه انما يمكن للسريع لحوق البطء بسبب
سكون البطء في اثناء حركته ان لو كان عدم اللحوق لاجل عدم تجزى اجزاء المسافة لا لاجل
عدم تناهيها اذ لو كانت لاجل عدم تناهيها لا يمكن للسريع لحوق البطء وان
سكنوه في اثناء حركته فالحق ان المثل الاول للقدماء يضربونه لجمهور المتكلمين و
منشؤه عدم تجزى اجزاء المسافة عندهم وقصدهم النقض على عدم التجزى دليل
قاطع على ان مقصودهم التعريض لفساد مذهب الفريق الاول وهم يلتزمون فساد
تخلل السكنات بين الحركة فرارا عن تلك الشناعة والمثل الثاني للجمهور يضربونه
للقدماء ومنشؤه عدم تناهي اجزاء الجسم عندهم وقصدهم النقض على عدم التناهي
شاهد عدل على ان مقصودهم التعريض لابطال مذهب الفريق الثاني وهم يلتجئون
الى الطفرة فرارا عن تلك الشناعة والعجب العجيب ان هذا الفاضل مع انه صرح
بهذا المعنى بقوله والمثل الاول للقدماء والثاني للمتأخرين كيف يقول ان
المثلين كلاهما للفريق الاول ثم ان قوله وحاصل المثل بعدم لحوق المتوكل
الخ منظور فيه اذ ح اى على تقدير ان يكون المثل الاول مضروبا على هذا الوجه
يكون المثل الثاني مغنيا عنه كما لا يخفى على المتأمل ثم ان
قوله لانه ابعد واغرب مسلم لكن لو قيل راتب
متحركين في غاية السرعة في مسافة قليلة
جدا احدهما من مبدئها الى منتهاها
والآخر على العكس يتحركان
ولا يلتقيان ابدا
لكان ابعد واغرب
مما ذكر

م

Murat Molla H... ...anesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/45
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذى احسن خلق مصنوع واتقن صنع كل شئ والصلوة على محمد
المبعوث من اشرف قبيلة وافضل حى المنعوت بالفضل على كل حى
فهذه رسالة معمولة فى بيان سر عدم نسبة الشر الى الله تع فنقول ومن
الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ثبت فى صحيح مسلم ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان يقول فى دعاء الاستفتاح لبيك وسعديك والخير فى
يديك والشر ليس اليك تجاوز عن القوة المتصرفة ولا يخفى وجه التجوز على
من له قدم راسخ فى علم البيان وتثنيتها باعتبار تنوع التصرف فى العالمين
عالم الشهادة المسمى بعالم الملك وعالم الغيب المسمى بعالم الملكوت ومن
ههنا اتضح وجه قوله تع ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى على قراءة التثنية يد
اى لما خلقته ذا حظ من عالمى الملك والملكوت وفيه اشارة الى جهة فضل آدم
عليه السلام على المامورين بالسجود له ممن لا حظ لهم من احد العالمين
المذكورين وانما قال والشر ليس اليك ولم يقل والشر ليس منك لان وجو دن
منه ضرورة انه لا يوجد الا منه الا انه ليس شرا بالنسبة اليه تع وانما ذلك بالنسبة
الى غيره والاضافة الى ما سواه وعلى هذا ورد قوله تع بيدك الخير انك على كل
شئ قدير حيث لم يقل بيدك الخير والشر بل خص الخير بالذكر فى مقام النسبة اليه تع
وذكر الشئ العام للشر ايضا فى بيان مقام تناول قدرته لماله صلاحية المقدورية
وتحقيق هذا الكلام ان الله تع خالق كل شئ فهو الخالق للعباد وما صدر
عنهم وظهر منهم من الافعال والاقوال والعبد اذا فعل القبيح المنهى عنه كان
قد فعل الشر والسوء والرب تع هو الذى جعله فاعلا لذلك فى هذا الجعل منه تع
عدل وحكمة وصواب فجعله فاعلا خير وحسن والمفعول شر وقبيح فهو سبحانه
بهذا الجعل قد وضع الشئ موضعه لما له فى ذلك من الحكمة البالغة التى يحمد عليها
فهو خير وحكمة ومصلحة وان كان وقوعه من العبد عيبا ونقصا وشرا وهذا

وهذا امر معقول فى الشاهد فان الصانع الخبير اذا اخذ الخشبة العوجاء والحجر
المكسور واللبنة الناقصة فوضع ذلك فى موضع يليق به ويناسبه كان ذلك
منه عدلا وصوابا يمدح به وان كان فى المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل
ومن وضع الخبائث فى موضعها ومحلها اللايق بها فحق وضع العمامة على الراس
والنعال فى الرجل والكحل فى العين والزبالة فى الكناسة فقد وضع الشئ فى موضعه
ولم يظلم النعل والزبالة اذ هذا محلها وبهذا التفصيل انكشف الحجاب عن وجه
الجواب الذى ذكرناه فى تفسير قوله تع ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك حيث قلنا فان قلت السيئة من الله تع خلقا كالحسنة والحسنة
من العبد كسبا كالسيئة فما وجه الفرق بينهما قلت ان السيئة من حيث انها سيئة
لا نسبة لها الى الله تعالى وقد ورد فى الخبر ان ادريس عليه السلام قال الله تعالى
هو المحمود فى جميع فعاله حاشاك حاشاك يا روحى فذاك من فعل قبيح ينافى وجه
الحسن واذا عرفت ان الشر من حيث انه شر لا نسبة اليه تع فقد وقفت على سر
دقيق لم يتنبه له المفسرون فى قوله تعالى حكاية عن نفر من الجن انا لا ندرى اشر
اريد بمن فى الارض ام اراد بهم ربهم رشدا حيث انه عند ذكر ارادة الشر
بصيغة المجهول صار فاسنتها عن الله تع وعند ذكر ارادة الخير بصيغة المعلوم
صرح باسنتها اليه تع واعلم ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر
قبيحا كما ان تصوير الصور القبيحة ليس قبيحا بل يدل على كمال حذاقة المصور
وغاية مهارته فى صنعته وتحقيق هذا المعنى ان الحكمة كما ان موجبها اتقان الصنع
لا اتقان المخلوق على ما نبه عليه فى قوله تع صنع الله الذى اتقن كل شئ اى احكم
صنعه فان بقاء صورة الجبال بعد ما تخلخلت وصارت كالعهن المنفوش كما هو
المذكور فى سياق الكلام دل على كمال الاتقان من جهة الصنع وهو تركيب الصور
فى المادة وهذا الاتقان ينتظم كل شئ قويا كان تركيبه كالنخل او ضعيفا كالنحل
ولم يتنبه له من قال فى تفسيره احكم حدقه وسواه على ما ينبغى كذلك موجبها احسان ن
الخلق لا احسان المخلوق ولهذا قال تع احسن كل شئ خلقه اى لم يقتصر على قوله
احسن كل شئ بل زاد عليه قوله خلقه فانه فى زيادته صرف الحسن من المخلوق
الى الخلق وله ايضا نفى التفاوت عن خلقه فى قوله ما ترى فى خلق الرحمن من
تفاوت لا عن مخلوقه وقصور الصانع انما يلزم من القصور فى الصنع لا من

من القصور في المصنوع لانه قد يكون دليلا على كماله ولقد اشار اليه سيدنا الشيخ
المحقق محي الدين ابن العربي قدس سره العزيز لا تنكروا الباطل في طوره فانه
بعض كمالاته   وقال بعض العارفين على اللسان الفارسية قصور صانع
در بدي صنع است نبود صنع بدي   زشتي خط زشتي نقاش نيست
بلكه ازوي زشت هم بنمود نيست   قوة نقاش باشد آنكه او   هم تواند
زشت كردن هم نكو   قال الله تع ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها اي ما
يهتدي به الى طريق النجاة من النار في دار البوار ولكن حق القول مني اي ثبت
قضائي على مقتضى الحكمة الالهية   لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين لان
جهنم مرتبة من مراتب الوجود فلا يجوز في الحكمة تعطيلها وابقاؤها في كتم العدم
والحق الذي يلوح انواره من كوة التحقيق بعون التوفيق ان فيض الوجود
من منبع الجود فايض على الهيآت الممكنة حسب ما تستعد وتقبله وكما ان
التنعم في النشأتين ممكن فكذلك التعذيب فيهما ممكن والتنعم في احديهما دون
الاخرى ممكن وعطاؤه تع غير مقطوع ولا ممنوع فان يده ملاء بالخير والكمال
وخزانته مملوة بنفايس الجواهر الجود والافضال   فلابد ان يوجد جميع اقسام
الممكنة واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضي الظهور في مظاهر الاكوان
والبروز في مجالي الاعيان وكما ان الاسماء الجمالية تقتضي البروز وتأخذ الاثار
فكذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور واظهار الاثار فكما ان اسم الهادي
المعطي يتجلى في مجالي نشأة المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل المذل
يظهر في مظاهر نشأة المشركين والكفار   واعتبر هذا في ساير الاسماء والصفات
ينكشف عندك لمعة من لمعات انوار الحقيقة وتستنشق شمة من نفحات الاسرار
الدقيقة والسوال بان هذا لم صار مظهرا لهذا الاسم وذلك لذلك الاسم
مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا لذلك الاسم لكان هذا ذلك فافهم
هذا السر الدقيق واذا عرفت هذا فقد انكشف لديك وجه ما ورد في الحديث
الصحيح الالهي من قوله عليه السلام فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير
ذلك فلا يلومن الا نفسه ووقفت على معنى قوله تع ان الله لا يظلم الناس شيئا
ولكن الناس انفسهم يظلمون وذلك انه تعالى لما ذكر الصم والعمي الذين يدلا
على عدم استعداد الادراك اشعر الكلام بوقوع الظلم لوجود الاستعداد

لبعض

لبعض وعدمه لبعض فسلب الظلم عن ذاته لان عدم الاستعداد في الاصل ليس
ظلما لعدم امكان ما سواه جودا منه بالنسبة الى خصوصية ذلك العين وهويته
فلكان عينه مقتضيا له في رتبة من مراتب الامكان كما لا يمكن للحجار مع حجاريته استعداد
الادراك الانساني ولكان عينه مستدعيا لما هو عليه من الاستعداد الحجاري ولا
يطلب منه ما وراء ما في استعداده فلا ظلم هذا اذا لم يكن في الاصل واما اذا
كان فيه ثم بطل برسوخ الهيآت المظلمة فلا كلام فيه وكلاهما ظالم لنفسه اما الثاني
فظاهر واما الاول فلقصوره في درجات الامكان ونقصانه بالاضافة الى ما
فوقه كقصور الحجار مثلا عن الانسان ونقصانه بالنسبة اليه لا في نفسه فانه في حد
نفسه ليس بقاصر ولا ناقص على ما اشار اليه بعض الكاملين في النظم الفارسية
پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت   آفرين بر نظر پاک خطا پوشش باد   نفي
الخطاء عن الصنع واصاب على ما هو بيانه واثبته في المصنوع ثم اشار بالاستناد
الى وجه انتفائه عنه تع ايضا بنوع من الاعتبار ولنا في شرح البيت المذكور
رسالة مفردة اوردنا فيها تفصيل الوجه المرغوب واما الذي ذهب اليه اساطين
الحكمة وسلاطين المعرفة من ان الخير يصدر عنه تع بالذات والشر بالعرض
لما بينهما من الارتباط كما بين الجوهر والعرض وقد لوح الى هذا المعنى من قال
الغيث لا يخلو عن العيث يعني ما ينزل في وقته من قطار الامطار مع ما فيه من
قضاء الاوطار لا يخلو عن الاخطار في بعض الاقطار ومعنى الكلام ان الخير الكلي
والنفع العام المقصودان بالذات لا يتم لكان لشر جزئي وضرر خاص لابد ان
يفعلا بالعرض فان في قوام العالم بالنظام المحكم لابد من ظهور الشرور وصدور
الآلام وهذا لا ينافي الحكمة فان الطبيب الحاذق قد يستعمل السم في ازالة المرض
قال مولانا قدس سره العزيز شر كس سر زد از جهان كاينات   بر مثال چوب
دان اندر نبات   فله ايضا وجه معقول الا ان ما قدمناه ادق وبالقبول
احق   وشانه تع ومقتضى حكمته اليق واوضح كما لا يخفى على من تأمل فيهما
وانصف وبالتجنب عن التعسف والتعصب
اتصف والله تع اعلم واحكم
ت الرسالة

Murat Molla [illegible] nesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/46
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الملك المتعال المنزه عن التمثل في الخيال والصلوة والسلام
على نبي معجزته بليغ الكلام الذي تحير فيه عقول الفحول وعجز عنه افهام النحام
فنقول ان للتمثل مفهوما لغويا لا خفآء فيه ولا اشكال في التمثل في النفس
الناطقة كتمثل الاشيآء الخارجية في الصور العلمية ولا في التمثل في الخيال
كتمثل العلم في صورة اللبن على ما ورد في الحديث انما الاشتباه في التمثل في
الخارج بانه يكون حقيقة مخصوصة خارجية مصورة في الواقع بصورة خارجية
لحقيقة اخرى كتمثل الملك وظهوره في مظهر الحسن في الصورة الانسانية فانه
معلوم الانية لدلالة النقل الناطقة على وقوعه لان قوله تع فتمثل لها بشرا
سويا ناطق بذلك لكنه مجهول الكيفية فلا يجري فيه القياس لان مبناه على الاشتراك
بين المقيس والمقيس عليه في الجهة المصححة للتمثل الخارجي وتلك الجهة غير معلومة
فاني العلم باشتراكها بينهما ولهذا اي ولكون التمثل الخارجي مجهول الكيفية قلنا
ان حقيقة التمثل من المتشابهات لا يصلح ان يكون مبنى لمسئلة محكمة فعدم كونه
من المتشابهات بحسب مفهومه اللغوي وكون المتشابهات معلوم التاويل عند
الله تع لا يجدي نفعا في دفع ما قلنا كما لا يخفى بل نقول ان الملك اذا تمثل في
صورة البشر لا يبقى صورته الملكية فان كون الشخص الواحد في آن واحد مصورا
بصورتين متحققتين في الخارج مما يحكم العقل ببطلانه بديهة ومثل هذا لا يجوز
في اللباس فانه لا يجوز ان يظهر شخص واحد في آن واحد في لباسين ساترين
سائر جسده فكيف يجوز في الصورة وعلى هذا لو تمثل الكلام القديم القايم
بذاته تع في صورة الصوت والحرف الحادثة يلزم ان لا يبقى قايما بذاته اذ لا
يمكن قيامه به تع بتلك الصورة ولا احتمال لان يكون القيام متخلفا عن الصورة
المذكورة متجردا عنها اذ لا يمكن اجتماع التجرد عن الصوت والتعلق بها في محل
واحد في آن واحد وهذا وجه قول من قال كيف يتمثل الكلام القايم في صورة

قول

قول القاري وهو صفة قايمة بذات الباري فلو تمثل لزم انتقاله من الباري
الى القاري وما قيل في رده لا يلزم من التمثل انتقال كما لا يلزم من تمثل العرض
القايم بالجسم في الذهن او في المرآة انتقال العرض من موضوعه الى الذهن
او الى المرآة فان التمثل ليس انتقالا وانما هو ظهور في مثال وتغير في حال
فمردود لان مبناه في مادة على القياس مع الفارق وهو ما ذكرت بقوله كما لا
يلزم من تمثل العرض القايم بالجسم في الذهن وذلك انه حال مظاهر الخارج
مخالف لحال مظاهر الذهن وفي مادة اخرى على قياس مدار على القول لحصول
المرئي في المرآة وتمثله في الواقع بمثال محسوس ولا يذهب عليك ان هذا
القول للاجماع خارق واذ قد وقفت على ما
بيناه فقد عرفت ان ما يصح فيه ان يقال
انه قايم بذات الباري تع لا يصح
فيه ان يقال انه قايم
بذات القاري

تم

Murat Molla Halk K... hanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/47
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله القديم كلامه العظيم انعامه بارسال نبينا محمد عليه صلواته وسلام
فهذه رسالة معمولة فيما يتعلق بمسئلة خلق القرآن من الكلام
والفرقان بين الحق والباطل في هذا المقام وقبل الشروع في اصل المرام
لابد من تقرير الاقوال الصادرة من فرق الاسلام في صفة الكلام وتحرير
محال الخلاف بتفصيل القيل والقال فنقول ومن الله التوفيق وبيده ازمة
التحقيق قد اجمع المسلمون قاطبة على اتصاف البارى تع بكونه متكلما وانه
تكلم ويتكلم عند الاسكافي من المعتزلة فانه نازع في كونه يتكلم متحكما في الفرق
بين تكلم ويتكلم لكن معنى كونه متكلما عند اصحابنا انه قام بذاته كلام قديم
ازلى نفسانى احدى الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو مع ذلك متعلق بجميع
متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا نهيا
مخاطبة تكليما فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعرى ونفاه عبد الله بن سعيد
وطايفة كثيرة من المتقدمين مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال واما
المعتزلة فقد اتفقوا كافة على ان معنى كونه تع متكلما انه خالق الكلام على
وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقية
واتفقوا ايضا على ان كلام الله تعالى مركب من الحروف والاصوات وانه محدث
مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائى وابنه ابو هاشم الى انه حادث في محل ثم زعم
الجبائى ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة و
خالفه الباقون وذهب ابو الهذيل بن العلاف واصحابه الى ان بعضه في محل
وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذهب الحسن
بن محمد النجار الى ان كلام البارى تع اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم
وذهبت الامامية والخوارج والحشوية ايضا الى ان كلام الله تع مركب من الحروف
والاصوات ثم اختلفوا سوالا فذهبت الحشوية الى انه قديم ازلى قايم بذات البارى تع

لكن

لكن منهم من زعم انه من جنس كلام البشر بل الحرف حرفان والصوت صوتان
قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث واما الكرامية فقالوا ان
الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى
كلا الاعتبارين فهو قايم بذات الله تع لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم
متحد لا كثرة فيه وان كان بالاعتبار الثانى فهو حادث متكثر واما الوا قفية
فقد اجمعوا على ان كلام الله تعالى كاين بعد ما لم يكن لكن منهم من توقف
في اطلاق اسم الحادث والمخلوق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق
واطلق اسم الحادث ومن القايلين بالحدوث من قال ليس موجودا ولا عرضا
وذهب بعض المعترفين بالصانع تع الى انه لا يوصف بكونه متكلما لا بكلام
ولا بغيره كلام هذا على وفق ما ذكره الآمدى في ابكار الافكار ولم يتعرض
فيه لقول الحنابلة ولكانه ادرجهم في الحشوية وليسوا منهم على ما ظهر من
تفصيل الفاضل التفتازانى الكلام في هذا المقام حيث قال في شرحه للمقاصد
وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى تع متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه تع ليس من جنس الاصوات
والحروف بل صفة ازلية قايمة بذاته تع منافية للسكوت والآفة كما في الخرس
والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او
الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية
والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تع بالسنة متعددة ولغات
مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من
الحروف المسموعة الدال على المعانى المقصودة وان الكلام النفسى غير معقول
ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها
على البعض وكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت
ثابتة في الازل قايمة بذات الله تع وتقدس وان المسموع من اصوات القراء
والمرئى من اسطر الكتب نفس كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل
عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به
القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما
كان حادثا ونهايات الكرامية ان بعض الشراسون من البعض وان مخالفه الجزو رنا

اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه
قايم بذات الله تع وانه قول الله تع لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو
قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قايما
بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله
كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث
لا يقوم بذات الله تع ذهبوا الى ان معنى كونه تع متكلما انه خلق الكلام في بعض
الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام المخلوق
والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه
من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق
ورقمه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا انما القرآن ما قراه
القارى وخلقه البارى من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الى
انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبها
ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا
يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان
ينتج احدهما قدم كلام الله تع وهو انه من صفات الله تع وهي قديمة والآخر
حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت
المعتزلة كونه من صفات الله تع والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا
ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في
التحقيق عايد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف
من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي
ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام
النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله تع ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر الى هنا كلامه وتحقيقه انكشف ان القول بخلق القرآن انما كان

كفوا

كفوا عند فقهائنا على ما نص عليه في كتب الفتاوى لان مرجعه الى انكار صفة الكلام
واتضح ان حافظ الدين الكردري غافل عنه حيث قال في فتاواه قال العلم نا
قرآن آفريد شده است سيم پنجشنبه زياده شده است قيل يكفر لانه قول
بخلق القرآن والقول به كفر وقيل لا يكفر لانه يراد به النزول في العرف والعادة
لكن يحتمل ان يراد بالقرآن المفرق بالسنة وانه مخلوق بلا نزاع فكيف يكفر
بل الظاهر اراد به وقد ذكر في الاصول ان قول الامام القايل بخلق القرآن
كافر محمول على الشتم لا على الحقيقة دليل على ان القايل به مبتدع ضال لا كافر
فان ما نقله عن الاصول صريح في الغفول عما ذكرنا فتدبر وقال الفاضل في
شرحه للعقايد واقام غير المخلوق مقام غير الحادث يعني اقام النص في قوله
والقرآن كلام الله تع غير مخلوق تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على
وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تع غير مخلوق ومن
قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وفيه بحث وهو ان المخلوق في الحديث
المذكور محمول على معنى المفترى وقال الفاضل الشريف فيما نقل عنه في حواشي
الكشاف وهو المناسب لقوله كلام الله على ان الصغاني قدح فيه وعده
من الموضوعات ثم ان فيما تقدم ذكرت من قوله والحاصل انه انتظم من المقدمات
القطعية الخ ايضا بحثا وهو انه لا يخلو من ان يراد بما يعود عليه الضمير في قوله
انه من صفات الله تع ما يراد به في قوله وهو انه من جنس الاصوات اولا وعلى
الاول لا صحة لقوله والاشاعرة كونه من جنس الاصوات لان المراد مما يعود
عليه الضمير في قوله انه من جنس الاصوات الكلام اللفظي والاشاعرة لا ينكرون
كونه من جنس الاصوات وعلى الثاني لا وجه لقوله ضرورة امتناع حقية النقيضين
اذ لا تناقض حينئذ بين نتيجتي القياس وجوابه ان المراد بهما واحد وهو ما كان
الله تع متكلما والاشاعرة ينفون كونه من جنس الاصوات ودليل الاشاعرة
على مذهبهم انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام
ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تع فتعين النفسي القديم ويرد عليه ما ذكره
الآمدي في ابكار الافكار بقوله سلمنا صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا ولكن
لا نسلم وجود الاجماع فيما نحن فيه قولكم اجمعت الامة على ان الله تع متكلم بكلام
فنقول اجمعوا على اطلاق ذلك لفظا او معنى الاول مسلم والثاني ممنوع وهذا

پنجشنبهان

قال بعضهم كلام الله تع حروف واصوات و قال بعضهم هو مدلول الحروف و
اصوات القايم بالنفس فاذاً ما اتفقوا عليه من الاطلاق لفظا لا يدل على
الكلام النفسي وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثانيا بالاجماع بقي ههنا شيء لا بد من
التنبيه عليه وهو ان ما اثبته اهل الحق من الكلام النفسي ما يقوم بالنفس
الذي ضده النسيان لا ما يقوم باللفظ الذي ضده السكوت والآفة كما هو
الظاهر من كلام الفاضل التفتازاني المنقول عن شرحه للمقاصد حيث قال
في وصف الكلام الذي نسب اثباته الى اهل الحق منافيه للسكوت والآفة
كما في الخرس والطفولية وانه مدلول الكلام اللفظي لا سماً كما هو الظ
من قوله والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تع بالسنة
متعددة ومن رام زيادة التفصيل في هذا المقام فلينظم في سلك المطالعة
ما علقناه على المقالة المعروفة المنسوبة الى صاحب المواقف حتى يقف على ما
في قول الفاضل المذكور ولما رات الكرامية ان بعض الشر اسون من البعض
وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة
مع حدوثه قايم بذاته تع من الخلل
فتأمل والله الهادي للعباد
الى سبيل الرشاد

تم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/48
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الثابت وجوده بالبينات الباهرة والصلوة على محمد المثبت صدق دعوته بالمعجزات القاهرة فهذه رسالة معمولة في تحقيق المعجزة وبيان وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة فنقول ومن الله التوفيق الكلام ههنا في مواضع في بيان اصل لفظها وفي بيان ركنها وفي بيان شرائطها وفي بيان وجه دلالتها على الصدق اما الاول فالمعجزة ماخوذة من العجز بمعنى الضعف المقابل للقوة قال الازهري في التهذيب ومعنى الاعجاز الفوت والسبق يقال اعجزني فلان اي فاتني قال الليث اعجزني اذا عجزت عن طلبه وادراكه انتهى فالاعجاز وصف المتحدي اسند الى ما تحدى به مجازا من قبيل اسناد الشيء الى سببه ثم جعل اسما للامر المعهود الآتي بيانه فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في علامة ولا التفا رقة
فيه كما توهمه العلامة التفتازاني حيث قال في شرحه للمقاصد المعجزة ماخوذة تا
من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره وليس فيه تجوز آخر كما زعمه امام الحرمين وبينه بقوله هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة واما الثاني فهو ما يعجز المنكرين لمن يدعي النبوة فعلا كان كشق القمر او منعا لغيره عن الفعل فان اظهار المعجزة كما يكون باتيان غير المعتاد كذلك يكون بمنع الغير عن المعتاد كما اذا قال من يدعي النبوة في مقام التحدي انا اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا صادرا كان ذلك الفعل عنه صدور الافعال الاختيارية عنا بان يكون لكسبه وارادته مدخل فيه كما في المثال الاول فان انشقاق القمر لما كان باشارته عليه كان لكسبه وارادته مدخل فيه او ظاهرا على يده من غير صدور منه بان لا يكون لكسبه وارادته فيه مدخل كالقرآن العظيم والفرقان الكريم فانه معجز ظهر على يد نبينا عليه السلام

ولا

ولا دخل فيه لارادته وكسبه وانما قلنا صادرا كان ذلك الفعل عنه لان القسم المنفي من المعجزة لا حظ له من هذا التقسيم فان منع المنكرين عن وضع يدهم على راسه مثلا مرجعه الى عدم خلق القدرة عليه فلا نسبة الى مدعي النبوة لا بالصدور عنه ولا بالظهور على يده وذلك ظاهر نعم له نسبة اليه من حيث انه ظهر على وفق دعواه مقرون بتحديه وبهذا التفصيل يتبين ما في قول الفاضل التفتازاني في شرحه للعقائد وهي امر يظهر بخلاف العادات على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله من القصور لما عرفت ان قيد الظهور على يد مدعي النبوة لا يوجد في القسم المنفي وايضا العجز فيه انما هو المنع لا ما يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فانه امر عادي غير خارق للعادة فقوله بخلاف العادات يابى عن صدق التعريف المذكور على الفعل الصادر عن مدعي النبوة في القسم المذكور وقوله عن الاتيان بمثله يابى عن صدقه على المنع الظاهر عقيب تحديه فعلى التعريف المذكور يلزم ان لا يوجد المعجزة في الصورة المذكورة وامثالها وما في قوله في شرحه للمقاصد والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرونا بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه
كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلا ما
او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق ايضا من القصور لان مبنى توجيهه الاقتصار المذكور المنقول عن القسم المنفي للمعجزة لما عرفت ان مرجعه الى عدم خلق القدرة فلا فعل اصلا في الصورة المذكورة قال صاحب المواقف ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة ليس فعلا ومن جعل الترك وجوديا حذفه ولا يخفى ما في جعل الترك اي ترك خلق القدرة وجوديا من التعسف والعناية التي قصدها الشارح الفاضل حيث قال بناء على انه الكف مبناها على ضعف ظاهر لان الكف انما يوجد ان لو كان المنع على معناه المتبادر الى الفهم وقد عرفت انه غير مقصود ولهذا قال بعضهم في الصرفة التي ذهب اليه في وجه الاعجاز بعدم بقاء القدرة على ما تقف عليه باذن الله تعالى وقال الآمدي في ابكار الافكار ان المعجزة ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز بعينه الصورة السالف ذكرها عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا والحق ان ما ذكره وجه الاعجاز لا المعجز

نه واذا تحقق ان معنى التعجيز معتبر في حقيقة المعجزة فقد عرفت ان صاحب المواقف
والشارح الفاضل لم يصيبا في قولهما وهي اي حقيقة المعجزة بحسب الاصطلاح عندنا
عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله حيث اسقطا قيد التعجيز
عن معناها الاصطلاحي ثم ان المقصود اظهار صدق من يدعي النبوة وقد بين
في موضعه ان النبي اعم من الرسول فالوجه ان يذكر النبي بدل الرسول واما الثالث
فاعلم ان شرايط المعجزة على نوعين احدهما ما لابد منه في تحقق ركنها وثانيهما
ما لابد منه في دلالتها على صدق من يدعي النبوة اما الاول فهو ان لا يكون
امرا خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وذلك ظاهر والشريف الفاضل تصدى
لبيانه فقال في شرحه للمواقف فان المعجزة تنزل من الله تع منزلة التصديق بالقول
كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو
الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب ب
في دعوى النبوة ولم يصب في ذلك البيان لان الصدور من الله تع كاف في التنزيل
المذكور خارقا كان ذلك الصادر للعادة او لم يكن خارقا لها وقد اعترف
نه حيث قال والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم
يكن خارقا للعادة ثم ان ما ذكره بقوله وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا
الخ انما يدل على انه لابد منه من ذلك الشرط في دلالة المعجزة على صدق من يدعي
النبوة لا على انه لابد منه في تحقق الاعجاز بها والكلام فانه قد اورد ما نقل عنه
في شرحه قول صاحب المواقف اذ لا اعجاز دونه فمنشأ الخبط الخلط بين نوعي
الشرط وعدم الفرق بينهما بل لم يصب في التصدي للبيان لما عرفت ان المبين
اظهر من ذلك البيان واما تعذر المعارضة اعني معارضة مدعي النبوة فهو
في الحقيقة معنى الاعجاز المعتبر في ركن المعجزة فلا وجه لعده من الشرايط فصاحب
المواقف مع اعترافه بما ذكر حيث قال فان ذلك حقيقة الاعجاز لم يصب
في عده من جملة الشرايط ثم ان اعتباره شرطا مغن عن اشتراطها بان يكون
امرا خارقا للعادة لاستلزامه اياه لزوما بينا فلا وجه لعد كل منهما شرطا
على حدة كما فعله ذلك الفاضل ومن حذا حذوه وانما قلنا اعني معارضة مدعي
النبوة اذ لا معنى لرجوع الضمير الى الامر الخارق لعدم انتظامه الغرض المنفي
وهذا ظاهر وان خفي على الفاضل المذكور حيث قال الثالث ان يتعذر معارضته

يعني معارضة المعجز على ما دل عليه سياق كلامه واما الثاني فمنه ان يكون ظاهرا
على وفق دعوى من يتحدى به حتى يكون تصديقا فعليا من الله نازلا منزلة التصديق
القولي فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فاتى بخارق آخر كنتق الجبل لم يدل على صدقه
ومنه ان لا يكون مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب
لم يعلم به صدقه بل ازداد انكار المنكر وقوي اعتقاده بكذبه والفاضل
التفتازاني لعدم فرقه بين الشرطين خلط الكلام في احدهما بالكلام في الآخر
فغلط حيث قال في شرحه للمقاصد ومن قيد الموافقة للدعوى اي لابد
منه احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب وتبعه
من تبعه على العمياء ومنه ان يكون ظاهرا على يديه والمراد من ظهوره على يده
ان يكون لكسبه او ارادته مدخل فيه فخرج طلوع الشمس على الوجه المعتاد
خارج بهذا القيد فلا حاجة للاحتراز عنه الى الخارق كما زعمه الشريف الفاضل
على ما تقدم بيانه قال صاحب المواقف وشرط قوم يعني في الامر المعجز ان لا يكون
مقدورا للنبي وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة ولا خفاء
في انه حمل المقدورية على المقدورية كسبا لا خلقا لما قدمه من ان كونه من الله ع
خلقا حتى يتحقق التصديق الفعلي منه تعالى اول الشرايط والشريف الفاضل
لم يصب في حمل المقدورية المذكورة على المقدورية خلقا حيث قال في شرحه
اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الهواء لم يكن نازلا منزلة
التصديق من الله تع اذ ح لا يطابق الشرح المشروح ثم انه لم يصب في زعمه ان
الصعود والمشي المذكورين للصاعد والماشي خلق ولكنا نقول لعل من اعتبر
الشرط المذكور من المعتزلة القائلين بان افعال العباد مخلوقة لهم وانما شرطه
لتحقيق معنى الدلالة على صدق مدعي النبوة لا لتحقيق معنى الاعجاز فالرد الذي
قصده صاحب المواقف مردود والتعليل الذي ذكره الشارح الفاضل منطبق
على المعلل ومع ذلك لم يصب فيه لانه ذكره في صدد الشرح لا الجرح للمصنف
فتأمل ومنه ان لا يكون متقدما على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى
لا يعقل والمراد التقدم في الظهور حتى اذا ظهر عقيب الدعوى يحصل الدلالة
على الصدق وان احتمل ان يكون خلقه قبل الدعوى فان هذا الاحتمال
لا يضر ما لم يعلم وقوعه فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا

خلوه وقد اشتهر بين ايدينا من غلق الى فتحه فاظهر كما قال كان معجزا وان جاز
خلقه فيه قبل التحدي وصاحب المواقف زعم ان الشرط القطع بعدم الخلق
قبل الدعوى فقال ان المعجز في المثال المذكور اخباره عن الغيب في لم يرد ان
الصالح لان يكون معجزا الاخبار عن الغيب عن الثقلين واما الغيب عنا لا
عن الجن فالاخبار عنه لا يصلح معجزا لاحتمال ان يكون باعلام الجن ثم ان
الاحتمال المذكور قائم في الاخبار ايضا وهذا ماذكرت بقوله واحتمال ان
العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب
وسنبطله الا انه لم يصب في زعمه انه بناء على ماذكرت لان تحقق المعجز في المثال
المذكور اول المسئلة فان من شرطه القطع بعدم الخلق قبل الدعوى يلزمه
ان لا يقول بتحقق المعجز في الصورة المذكورة وبما قررناه تبين ان وجه ما
ماذكرت من الاحتمال ما اشرنا اليه آنفا لا ما سبق الى وهم الشريف الفاضل
حيث قال في شرحه فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا من توقف
الايراد على تحقق الاعجاز فيها فتدبر والله الهادي الى الرشاد قال صاحب
المواقف فان قيل فما تقولون في كلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط
الرطب الجني من النخلة اليابسة اراد الاستفسار عن ذينك الخارقين والاستكشاف
عن حقيقة الحال فيهما على موجب الاشتراط المذكور ولهذا اتى باداة التفريع
في صدر كلامه لا النقض والابطال كما سبق الى وهم الشريف الفاضل حيث
قال في شرحه ماذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى
ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام واليه الاشارة
بقوله فما تقولون الخ بقي ههنا شئ وهو ان تساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة
على مريم على ما نطق به نص القرآن لا على عيسى ثم قال في جواب ماذكر قلنا
تلك الخوارق كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم
لا يقصرون عن درجة الاولياء وقد قال القاضي ان عيسى عليه السلام كان نبيا
في صباه لقوله تعالى وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل
ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد
تلك الكلمة حتى بلغ الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان
يتكامل فيه شرائطها وقوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه السلام كنت

نبيا وآدم بين الماء والطين يعني في التعبير عن القبول والاهلية بالفعل
فمعنى القول المحكي عن عيسى عليه السلام انه تعالى جعلني اهلا مستعدا للنبوة وانا
في المهد ومعنى قول نبينا محمد عليه السلام كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم
عليه السلام وهذا الاستعداد كان لروحه الشريفة المخلوقة قبل بدنه اللطيف
هذا هو الوجه لا ماذكره الشريف الفاضل بقوله في انه تعبير عن المتحقق فيما
يستقبل بلفظ الماضي فانه وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم لانه بمعزل عن
المقصود من الكلام المناسب للمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا
شئ وهو ان عيسى عليه السلام تكلم بعد الكلمة المذكورة بكلمات على ما نطق
به نص القرآن حيث قال تعالى حكاية عنه قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني
نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا
وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت
ويوم ابعث حيا فلا وجه لقول صاحب المواقف مع انه لم يتكلم بعد هذه
الكلمة حتى بلغ الى اوانه اللهم الا ان يكون مراده من الكلمة مجموع تلك
الخطبة واما التاخر عنه اي تاخر ظهور المعجزة عن الدعوى فان كان بزمن
يسير يعتاد مثله فجائز بلا خلاف فيه في وجه دلالته وان كان بزمان
كثير مثل ان يقول معجزتي ان يكون كذا بعد شهر فكان فجائز ايضا بلا خلاف
فيه دون وجه دلالته فانهم اختلفوا فيه فقيل اخباره عن الغيب قبل وقوعه
فيكون اصل المعجز متاخرا هذا هو الوجه في تحرير الكلام في هذا المقام اما
على اعتبار صدور المعجز دون ظهوره كما وقع في المواقف فيرد عليه انه بعدما
فرض تاخره صدوره بزمان كثير عن الدعوى لا يبقى مساغ لان يقال هو
اخباره عن الغيب فيكون المعجز مقارنا ومنه ان يكون فعلا لله تعالى او ما يقوم
مقامه من المنع وهذا لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله قال
الآمدي في ابكار الافكار فان قيل شرط المعجزة يجب ان يكون خاصا بالمعجزة
غير عام لها ولغيرها واذا كانت جميع الافعال من فعل الله تعالى سواء كانت معجزة
او لم تكن فلا معنى لعد ذلك من شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يوجب
ان يكون شرطا في غيره اذا كان ذلك الغير متوقفا عليه وانما يمتنع اخذ عموم
الفعل شرطا في المعجزة ان لو كان شرطا بمعنى كونه مميزا عن غيرها وهذا

وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف المعجزة عليه وتميزها عن غيرها بجملة ما ذكرنا
من الشروط واما بيان وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة اعني دلالة المعجزة
وهي الخارق المقرون بالشرايط المذكورة فنقول انها عادية قد جرى عادة الله
بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا
عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كساير العاديات وهذا البيان صريح في ان عدم
كون دلالتها عقلية لتجويز العقل ظهورها على يد الكاذب لا وقوع تخلف الصدق
عنها في الكاذب كما توهمه الشريف الفاضل حيث قال في شرحه للمواقف فلا يكون
دلالة عقلية لتخلف الصدق منه في الكاذب والفرق بين المعنيين وعدم استلزام
الاول للثاني واضح وانما قلنا اعني دلالة المعجزة الخ مع ظهور المرام من سياق
الكلام لانه مزلة الاقدام ومضلة الافهام حتى زل فيه قدم من له كعب
عال في التحقيق ويد طولى في التدقيق اعني الشريف الفاضل حيث قال في شرحه
للمواقف وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود
الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية
ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك
فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال
تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر
الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية
لتوقفها على النبي عليه السلام فيدور بل هي دلالة عادية الى هنا كلامه فان
مساق كلامه على الذهول عن اعتبار الشرايط المذكورة في المعجزة او الغفول عن ان
الكلام فيها لا في مطلق الخارق للعادة ثم ان الظاهر من قوله ولا دلالة سمعية
ان تكون الدلالة السمعية قسما آخر غير الدلالة العقلية والدلالة العادية وهو
مما لا ينبغي ان يذهب اليه وهم عاقل فضلا عن مثل ذلك الفاضل وقال صاحب
المواقف في بيان ما قدمناه من الدلالة العادية لان من قال انا نبي ثم نتق
الجبل فاوقفه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف
عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة
انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب وقال الشريف
الفاضل في شرحه مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تع للممكنات

باسرها ولا يخفى ما في تعليله من القصور اذ لا يلزم من شمول قدرته تع للممكنات
باسرها ان يكون صدوره عنه تع ممكنا لجواز ان لا يكون المفروض صدوره من الممكنات
فان امكان المطلق لا يستلزم امكان المقيد كوجود زيد فانه ممكن مطلق وليس
بممكن مقيدا بالمقارنة لعدم علته وقد عرفت ان المفروض صدوره الخارق المقرون
بدعوى النبوة والظهور على يد المدعي لا مطلق الخارق وقال المعتزلة خلق المعجزة
على يد الكاذب مقدور لله تع لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لما فيه من
دلالة الصدق وهو اضلال قبيح من الله تع فيمتنع صدوره عنه تع كساير القبايح
وفي تعليلهم ايضا قصور وقد نبهت فيما تقدم على وجهه فتذكر وقال الشيخ
وبعض اصحابنا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها دلالة
على الصدق قطعا فيلزم صدق الكاذب وهذا خلف وصاحب المواقف عنا
بترديد قبيح حيث قال بعد القطع بدلالتها قطعا على الصدق فان دل المعجز
يعني المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا والا انفك المعجز
عما يلزمه وانما قلنا انه ترديد قبيح اذ لا احتمال للشق الثاني بعد القطع بدلالتها
على الصدق قطعا وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما
عقليا بل هو من العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها العادي جاز اخلاء
المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى
خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جايز وكانه غافل عن ان المعجز ليس لمطلق
الخارق بل خارق قصد الله تع به تصديق من ظهر على يديه في دعواه ومن وقف على
الخارق المعجز وعرف ان الخارق لا يكون معجزا الا بما ذكر لا بد له من اعتقاد الصدق
فعدم الاعتقاد لانعدام احد الامرين المذكورين وليس في انعدامه واحد منهما خرق
عادة فليس اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق من قبيل الخوارق كما توهمه القايل المذكور
واذ قد عرفت انحصار دلالة المعجزة على صدق من يدعي النبوة على انها تصديق فعلي
من الله تع جار مجرى التصديق القولي فقد وقفت على ان من انكر احاطة علمه تعالى
بالحوادث الجزئية او قدرته بمعنى صحة الفعل والترك فقد انكر دلالتها على صدق
من يدعي النبوة سواء اعترف بانكاره لها كالفلاسفة او لم يعترف كالمتفلسفين
من المنتمين الى ملة الاسلام ومنهم الفارابي وابن سينا اعلم انه قد تلخص
مما قررنا فيما تقدم ان المعجزة امر يظهر على يد مدعي النبوة على وجه يعجز

المنكرين عن المعارضة سوآء كان ذلك الامر ثبوت ماليس بمعتاد او نفي ما هو
معتاد على ما نص عليه صاحب التجريد حيث قال وطريق معرفة صدقه يعني صدق
النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ماليس بمعتاد او نفي ما هو
معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قوله مع خرق العادة الخ متعلق على قوله
ظهور المعجزة فمطابقة الدعوى معتبرة في طريق معرفة صدق مدعي النبوة لا في حد
المعجزة كما توهمه بعض الناظرين في هذا المقام القاصرين عن الوصول الى المرام
فاعترض على ذلك الكلام بانه يخرج الارهاص والمعجزة الكاذبة وهما عند
المعرف من المعجزة نعم قوله مع خرق العادة
مستدرك مرتبطا كان بالذكر
المعترض كما لا يخفى

ع

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/49
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذى رجح وجود العالم على العدم بالقدرة والاختيار والصلوة
على نبيه المختار محمد سيد الابرار وسند الاخيار وعلى آله الاطهار
وخلفائه من الاختان والاصهار وسائر اصحابه الكبار من المهاجرين و
الانصار ما توالى الادوار وتعاقب الليل والنهار فهذه رسالة
مرتبة فى تحقيق ان الممكن لا يكون احد الطرفين اى الوجود والعدم اولى به
لذاته فانه من معظم مباحث الامكان على ما ذكر فى كتب الحكمة والكلام فان
قلت أليس الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فعلى هذا لا يصلح ما
ذكر ان يكون مبحثا لان معناه ما يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته لا يكون احد
طرفيه اولى به لذاته وهذا مما لا ينبغى ان يعد من المسائل فضلا عن ان يجعل مبحثا
وقع فيه المشاجرة قلت ليس المراد من الممكن ههنا ما ذكرت بل ما خرج من
قسمة المفهوم اليه والى الواجب بالذات والممتنع بالذات وهو ما لا يقتضى ذاته
واحدا من طرفيه اقتضاء تاما ونفى الاقتضاء التام عن الذات لا يستلزم نفى
الاقتضاء فى الجملة فالمسئلة ماخوذ ورباحث بتعيين التساوى المذكور فى بادى
الرأى فيكون المسئلة بينة فان قلت هل لهذا البحث من فائدة قلت نعم
انهم قد تمسكوا بتلك المقدمة فى اثبات الصانع بالدليل المشهور حيث جعلوا
مبناه على ان كل ممكن يحتاج الى مرجح من خارج يترجح وجوده على عدمه لتساوى
طرفيه والفاضل الشريف قال فى تقرير السؤال الاول هذا البحث مما لا فائدة
فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون
احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو ولم يصب عما بنيت على ان ما
قدمه فى تقرير السؤال حقه ان يذكر بعد الجواب عن السؤال الاول على انه
سؤال آخر فتدبر فان قلت هل لنا طريق الى اثبات الصانع بلا تمسك بالمقدمة
المذكورة قلت نعم على ما اشرنا اليه بتقييد الدليل الموقوف عليها بالمشهور

وذلك

وذلك بان يقال ان الممكن يحتاج فى وجوده الى علة موجودة ضرورة ان علة الموجود
لا بد ان تكون موجودة والمهية قبل وجودها ليست بموجودة فلا تصلح ان تكون
علة لوجودها سواء كان وجودها اولى بالنظر اليها اولا ومن هنا تبين ان من
وهم انه لو لم يثبت تلك المقدمة يلزم انسداد باب اثبات الصانع فقد وهم
فان قلت أليست المقدمة القائلة ان اولوية احد الطرفين لا تكفى فى وقوعه بل
لا بد من الانتهاء الى حد الوجوب كافية فى تمشية الدليل المشهور قلت نعم لو
ثبتت هذه المقدمة لكفت فيها بلا حاجة الى تلك المقدمة لكن الدليل عليها غير
تام على ما تقف عليه باذن الملك العلام ومن قال اذا ثبت ان اولوية احد
طرفى الممكن لا يكفى فى وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها
اذ المقصود ههنا دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة
عن ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد
حصل هذا المقصود فكأنه توهم ان تمام المقصود المذكور باحدى تينك المقدمتين
حتى لو لم تثبت واحدة منهما لزم انسداد باب اثبات الصانع وقد عرفت ان الامر
ليس كما توهمه فان المقدمة القائلة ان علة الموجود لا بد ان تكون موجودة
كونت مغنيا لذلك الباب واعلم ان المسئلة المذكورة مما اختلف فيه القوم
فان منهم من جوز ان يكون احد طرفى الممكن اولى به لذاته فقال طائفة العدم
اولى بالممكنات السيالة اى غير القارة كالحركة والزمان ويرد عليه ان ما علم الموجود
من الحركة والزمان فان الوجود له بقاء كسائر الموجودات الباقية غايته
انه سيال يختلف بسبب عوارضه وذلك لا ينافى البقاء والقار بحسب الوجود
وما يقتضى التقضى والتجدد منهما امر وهمى لا يمكن وجوده فى الخارج فلا يصلح
واحد منهما ان يتمسك به المخالف المذكور نعم لو تمسك بالآنيات التى لا يكون
لها وجود اكثر من آن واحد لكان له وجه وتمام الاستدلال سواء كان التمسك
بما ذكر او بما ذكرنا بان يقال فى بيان اولوية العدم فى المواد المذكورة اذ
لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها وجوابه منع عدم جواز بقائها نظرا
الى ذواتها قال الفاضل الطوسى فى تلخيص المحصل واجيب عنه بان كلامنا
فى الممكن لذاته لا فى الممتنع بغيره وبقاء الغير القارة ممتنع لغيره انتهى كلامه
ولئن سلم ان بقاءها لا يجوز نظرا الى ذواتها لكن الوجود غير البقاء وغير

المراد بالعوارض هنا الاعتبار
العقلية لا الامكان
النفسانية منه

مستلزم له فلا يلزم من عدم تساوي نسبته ما ذكر الى البقاء وعدمه عدم تساوي
نسبته الى اصل الوجود والعدم ومن قال في تتميم هذا الجواب وفي ماهية تلك الاشياء
لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود
والعدم فقد ركب غلطا وارتكب شططا اما الثاني فلما عرفت انه لا حاجة الى
ما ارتكبه لتمام الجواب بدونه على الوجه الذي قررناه واما الاول فلان الممكن
يلزمه صحة البقاء نظرا الى ذاته وان امتنع بسبب الغير كما انه يلزمه صحة اصل الوجود
نظرا الى ذاته وان امتنع بسبب الغير اذ لو كان في الممكنات ما لا يقبل البقاء لذاته
لجاز تخلف المعلول عن علته التامة اذ موجب عدم قبول بعض المعلولات البقاء
لذاته ان لا يكون ذلك ان يكون علته التامة باقية حال انعدامه اولا وعلى الاول
يلزم المحذور المذكور قطعا وعلى الثاني لا تخلو من ان يكون انعدامه لانعدام علته
اولا والثاني خلاف ما تقرر في موضعه من ان علة العدم عدم علة الوجود فتعين
الاول فثبت ان عدمه في الزمان الثاني لا لذاته بل لغيره وهو عدم علة وجوده
وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء
من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا
وهو مردود اولا بمنع دلالة ما ذكر على سهولة الوقوع فكم من شيء موقوف
على امور متعددة وهو اسهل وقوعا من شيء موقوف على امر واحد لا يقال ذلك
اذا لم يكن الامر الواحد من جملة الامور المتعددة وهو فيما نحن فيه منها لانا نقول
ليس الامر كذلك فان الموقوف عليه للوجود وجودات العلل والموقوف عليه
للعدم عدم علة واحدة منها والعقل لا ينقبض عن ان لا يكون ذلك العدم مع
وحدته اسهل وقوعا من تلك الوجودات المتعددة وثانيا بان سهولة عدمها بالنظر
الى غيرها لا تقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان
العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفسادهما
ظاهر اما فساد الاول فلان العدم للمعلول عند عدم الشرط يكون واجبا
فكيف يكون الوجود اولى به واما فساد الثاني فلان تلك الاولوية مستندة
الى الغير لا الى ذات الممكن وهذا الوجه ينتظم الاول ايضا كما لا يخفى ومختار
الجمهور ان الممكن اي ممكن كان لا يجوز ان يكون احد طرفيه اي طرف كان اولى به
لذاته سواء كانت تلك الاولوية كافية في وقوع ذلك الطرف اولا وانا قلنا

ذلك

ذلك لان موجب ما ذكر في بيان هذا المطلب عدم جواز تلك الاولوية ولو لم تكن
كافية في الوقوع على ما تقف عليه باذن الله تعالى فمن ذكر القيد المذكور في تحرير الدعوى
لم يكن على بصيرة وما اغتر الا بقول من قال في هذا المقام لا يجوز ان يكون احد
طرفي الممكن راجحا على الآخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات
الصانع ولم يدر ان غرض ذلك القائل من قوله حتى يجوز الخ التنبيه على خلاف ما
هذا المطلب من المفسدة تنويها لشانه لا تقييده بما ذكر فان قلت ترتب تلك
المفسدة على خلافه هلا يعين جهة التقييد بالقيد المذكور قلت لا لان احتمال
كفاية اولوية الطرف الاولى في وقوعه يكفي في لزوم المفسدة المذكورة ولا حاجة
الى ثبوت تلك الكفاية حتى يتعين جهة التقييد بها بقي الشان في ترتب المفسدة المذكورة كورة
على خلاف المطلب المزبور وقد مر الكلام فيه فتذكر ثم انه لا حاجة الى تقييد الاولوية
المنفية بعدم الانتهاء الى حد الوجوب لان الكلام في الممكن وانتفاء الوجوب الذاتي
عن طرفيه معتبر في مفهومه فلا احتمال للانتهاء المذكور ولذلك تركنا القيد المذكور
واستدل على ذلك المطلب بوجوه منها ما اختاره صاحب المواقف تقريره انه
اي على تقدير ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته لا يخلو من ان يكون الطرف الآخر
ممتنعا بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته اولا يكون ممتنعا به وعلى الاول يلزم
ان يكون الطرف الاولى واجبا لذاته هذا لانه خلاف المفروض وعلى الثاني لا تخلو
من ان يكون وقوعه بلا علة او بعلة والاول محال لان المساوي لما امتنع وقوعه
بلا علة فالمرجوح اولى بذلك الامتناع وعلى الثاني يتوقف ثبوت الاولوية للطرف
الاولى على عدم تلك العلة اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى
والا لم يكن علة له فلا يكون الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة لذات الممكن وحده
بل يكون ثابتة له مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه ثم قال صاحب المواقف
فان قيل اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم
علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب
انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح فيكفي
وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وذلك يغني عن وجود
المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات الصانع قلنا سبب العدم عدم

لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اى عدم سبب العدم وجود
لان عدم العدم وجود قطعا فيحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر
موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وقد اخطأ فى السوال وما اصاب
فى الجواب اما الاول فلانه ليس فى كلام المستدل تجويز ما ذكره من حصول الاولوية
لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم العلة الطرف الآخر اليه غايته انه
ذكر هذا الاحتمال فى صدد الابطال وبين عدم صحته باستلزامه خلاف المفروض
لكونه اظهر واقوى فى اثبات المطلوب واسكات المخالف ولم يبينه من وجه آخر
ينتظم ابطال الاحتمال الذى ذكره لعدم الحاجة اليه فى مقام الاستدلال على
المطلب المعهود واما الثانى فلان كلا من مقدمتى الجواب فى موضع المنع اما
ان المقدمة الاولى فى معرض المنع فلانه لم يثبت بعد ان سبب العدم عدم وما
قيل فى بيانه ان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها لا يجدى اذ لا قطع بان
اعدام عللها اعدام حقيقة بل يحتمل ان يكون ذلك برفع عدم مانع معتبر فى
تلك العلل ويكون ذلك الرفع من وجود المانع بل نقول لم يثبت بعد ان لكل
عدم من اعدام الممكنات سببا اذ لم يقم عليه حجة ولم يشهد له بديهة العقل
كيف والعقل لا ينقبض عن ان لا يكون لعدم بعض الممكنات علاقة العلية و
المعلولية مع شىء من الاشياء وما يقال ان علة العدم عدم علة الوجود
معناه ان العدم على تقدير وقوعه وكونه معلولا يكون علته ذلك لا ان الحال
فى كل عدم كذلك واما ان المقدمة الثانية فى معرض المنع فلانه لم يثبت بعد
ان عدم سبب العدم وجود وما قيل فى بيانه ان عدم الوجود المتحقق عينى
عدم العدم فلم يثبت بعد بل يحتمل ان يكون امرا لازما له لا ينفك عنه والعجب
ان الفاضل الشريف قرر الجواب المذكور المبنى على تينك المقدمتين فى شرحه للمواقف
وقد تردد فى الحواشى التى علقها على شرح التجريد فى ان عدم العدم وجود
ومن رام زيادة تفصيل فى هذا المقام فليطلب من رسالتنا المعمولة فى انه
هل يجوز تأثير الوجودى فى العدمى ام لا واذ قد عرفت ما فى الجواب المذكور
من الخلل فاعلم ان الجواب الصواب ما اشرنا اليه فيما تقدم وهو ان الغرض
ههنا بيان امتناع اولوية احد طرفى الممكن لذاته بتحقيق انه فى رجحان احدهما
لابد من امر غير ذات الممكن واقله عدم سبب الطرف الآخر واما ان ذلك

العدم

سل

هل يكفى منضما الى الذات فى وقوع الطرف الراجح على تقدير كون ذلك الطرف
وجودا ام لا فلا تعرض له ههنا انما التعرض له عند الاستدلال على وجود الصانع
بان يقال نحن نعلم بالبديهة ان فى علة الموجود لابد من امر موجود فان كان
ذلك العدم الاضافى المنضم الى ذات الممكن وجودا فى الحقيقة فلا تنازع فى كفايته بنيه
فى وقوع الطرف الآخر الراجح والا فنبطلها بحكم تلك المقدمة ثم ان فى الدليل
المذكور نظرا من وجهين الاول ان المفروض على تقدير الشق الثانى من الترديد
المذكور ان الطرف الآخر لم يمتنع بسبب تلك الاولوية فح لا يكون ثبوت تلك
الاولوية للطرف الاول منافيا لوقوع الطرف الآخر فلا يكون منافيا لوقوع
علته ايضا ضرورة ان المنافى للعلة التامة لشىء مناف لذلك الشىء واذا لم يكن بينهما
منافاة لا يكون ارتفاع احدهما معتبرا فى ثبوت الآخر بناء على ان رفع المانع من
جملة العلل والثانى سلمنا ان ثبوت الرجحان لاحد طرفى الممكن يتوقف على عدم
علة الطرف الآخر لكن توقفه على عدمها فى الجملة لا على عدمها بعدم جميع اجزائها
فلم لا يجوز ان يكون عدم الرجحان من اجزائها بناء على ان وجوده مانع لوقوع ع
الطرف الآخر وارتفاع المانع من جملة العلة التامة ويكون عدم علة الطرف
الآخر بارتفاع عدم ذلك الرجحان ويكون ارتفاع عدمه عين وجوده فلا
يتوقف وجوده على شىء آخر غير الذات حتى يلزم خلاف المفروض فان قيل
ان الكلام على تقدير امكان وقوع الطرف الآخر مع ذلك الرجحان فلا احتمال
لان يكون عدم ذلك الرجحان من جملة ما يتوقف عليه وقوع الطرف الآخر
اذ لا يمكن وقوع الشىء مع عدم علة من علله قلنا نعم كذلك الا ان امكان
وقوع الطرف الآخر مع وجود ذلك الرجحان كما ينافى ان يكون عدم ذلك الرجحان ن
من جملة ما يتوقف عليه ذلك الرجحان اذح ايضا يمتنع وقوع الطرف الآخر
مع وجود ذلك الرجحان على ما نبهت عليه فى تقرير الوجه الاول للنظر ولما بنى
المستدل دليله المذكور على جواز هذا الاحتمال فلك بل ايضا ان يبنى سواله
عليه ولا مجال لابطال احدهما وتقرير الآخر لانه تحكم فتدبر وللقوم ايرادات
على اصل الدليل منها ما ذكرنا نظير الحلى وهو ان المفروض ان ذات الممكن
بانفراده يقتضى رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك
الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من

من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة
ذلك الرجحان يقتضي الوجوب في الامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات
بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له
فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه
مقتضيا لوجوب الوجود لكان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضنا ممكنا هذا
خلف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه
من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع الالتفات الى غيره وهو
الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا فان قلت
نحن نقول اما ان يمكن طريان الطرف الآخر نظرا الى ذاته من حيث هي اولا فسقط
ما ذكرتم قلت نحن نختار امكان طريان الطرف الآخر وعدم وقوعه لان
المرجوحية المستندة الى الذات سبب لامتناعه فاذا لم يقع علته فلا يجب بها فلا
يزول الرجحان الذاتي للطرف الآخر فان قيل الطرف المرجوح اذا كان ممكنا
نظرا الى الذات امكن وجود علتها فيمكن وجود المرجوح بها فيمكن رجحانه فيمكن
زوال الرجحان الذاتي هف لان امكان المحال محال قلنا امكان المعلول لا يستلزم
امكان علته فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته مع ان علته وهو عدم الواجب
ضروري ان عدم العلة علة لعدم المعلول ممتنعة لذاتها هذا وما وقع فيه المعترض
في هذا المقام وقد اجاب عنه الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح
التجريد بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود
كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا اذ لا نعني بالواجب
الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم
يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود
من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون
الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم
ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا فاندفع الاشكال بحذافيره وقال الفاضل الدواني
في رسالته المعمولة في اثبات الصانع يمكن ان يقرر ذلك يعني الجواب المذكور
بان الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضي ذاته عن غيره الوجود وهو اعم
من ان يكون مقتضيا للوجود بواسطة او بغيرها نعم يجب ان يكون هو كافيا

في الاقتضاء على احد الطرفين لوجهين ليصدق عليه انه مع قطع النظر يقتضي الوجود
فلا حاجة الى تخصيص الغير مع انه مما يناقش فيه لبعده عن اللفظ مع انه في مقام
التعريف ولم يدر ان ايراد الحلي على تقرير الفاضل الاصفهاني والواجب الخارج
عن القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فلا بد
في دفع ما ورد عنه من تخصيص الغير ولذلك ارتكب الفاضل الشريف اليه
واما انه تاويل بعيد في مقام التعريف فمدفوع بان ما ذكر ليس بتعريف
كيف وقد بين في موضعه ان كل واحد من المفهومات الثلث بديهي التصور لا
يقبل التعريف بل بيان حكم مخصوص للواجب يمتاز به عن قسيميه نعم يتجه على
الفاضل المذكور ان يقال ان عرق الايراد المذكور لا ينقطع بما ذكرت لان كلام
المعترض انجر بالآخرة الى ان امكان المعلول لا يستلزم امكان العلة فيجوز
ان يكون الطرف المرجوح ممكنا ولا يكون علته ممكنا حتى يلزم من وقوعها زوال
الرجحان الذاتي سواء كانت تلك العلة عدم الذات المقتضية لرجحان الطرف
الراجح كما هو موجب ما ذكره في صورة الايراد او شيئا آخر وبالجواب المذكور
انما يندفع الاشكال على الاحتمال الاول والاشكال على الاحتمال الثاني وان لم
يكن مذكورا في صورة الايراد لكنها في حكم المذكور حيث ذكر مبناه فكان للمعترض
ان يعود ويتمسك بذلك المبنى بعينه ويقرر الايراد على الاحتمال الآخر فظهر ان
الاشكال غير مندفع بتمامه والفاضل المذكور قد تنبه لذلك وذكر في موضع آخر
من تلك الحواشي الايراد على الاحتمال الآخر واجاب عنه بجواب آخر الا انه لم يصب
في زعمه ان الاختلاف بين الايرادين في العبارة فقط حيث قال قد تقدم تقرير
هذا البحث ودفع ما يتعلق به من الاعتراضات مستوفا وقد اعيد ههنا بعضها
بعبارة اخرى وهي ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ
لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد
من الطرفين للممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجه الى سبب وذلك
محال ونحن نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يكون المرجوح
اولى فلا تزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب
فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا نقول نمنع امكان سبب
الممكن فانه كما جاز ان تكون علة الممكن واجبة بالذات لكان العلة الاولى

والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات
كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول الاول
كما مر ويمكن ان يجاب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا
سوآء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب
فلا تكون مستندة الى الذات وحدها والعقد خلافه الى هنا كلامه ولا يذهب
عليك ان الاختلاف بين الايرادين معنوي لا لفظي ثم ان مبنى ما ذكرت من
الجواب على ان كل ممكن لا بد له من سبب وان كان ممتنع الوقوع وقد عرفت
ما فيه فتذكر وايضا موجب هذا الجواب ان لا يوجد علة تامة بسيطة وقد نفى
وجودها بقوله اعلم ان العلة التامة ان كانت هي الفاعلية وحدها كما في البسيط
الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع عنه ولا يخفى
ما بين الكلامين من التدافع ومن الفوايد المتعلقة بهذا المقام ما افاده بعض
الناظرين في هذا الكلام حيث قال فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان
يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفآ ؤه
جزء من العلة سوآء امكن تحقق المانع او لا غاية ما في الباب انه يكون انتفآء
المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة قلنا اذا لم يكن المانع
بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشيآء بمانعيته لم يكن انتفآؤه جزءا من العلة
فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعه فلا احتياج المعلول الى انتفآء شيء من
الاشيآء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية واقعا لكنه
غير موجود لكان انتفآؤه جزءا من العلة وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان
يكون شيء ما لذاته يوجب امرا من غير مداخلة امر آخر معه في العلية له ولا دليل
على امتناعه بل التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود
لا يقتضي دخول انتفآء المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف
التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف
المعلول على انتفآئه كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في نفس
الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفآؤه جزءا من العلة ويرد عليه ان موجب
قوله وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود الخ ان لا يتعين كون ارتفاع
المانع من اقسام العلة وهذا خلاف ما عليه الجمهور فان قلت اليس قد

ذكر صاحب المواقف كون عدم المانع من جملة العلل قلت لا بل انكر كونه
جزءا من علة الوجود حيث قال فان قلت فعدم المانع جزء من علة الوجود
وانه خلاف الضرورة قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت
فكيف يكون مبدأ الوجود الغير نعم انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم
الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضآء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم
العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف
فيه للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي الا بلازم عدمي فيعبر عنه
بذلك فيتوهم الاوهام انه موثر الى هنا كلامه ولا يذهب عليك انه مخصوص
بعدم المانع للمعلول الوجودي وما سبق ذكره موجبه ان لا يتعين علية عدم
المانع مطلقا سوآء كان للمعلول الوجودي او للمعلول العدمي وقد رد الفاضل مثل
الشريف على صاحب المواقف فيما نقل عنه حيث قال في شرحه للمواقف التحقيق
ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم موثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوز
ان يتوقف التاثير في الوجودي على امر عدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى
هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان
يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده
انتهى كلامه ويرد عليه انه ان اراد بالجواز في قوله فعلى هذا جاز ان يكون
مدخليه الخ الجواز النفس امري فالتفريع غير تام لان الجواز العقلي لا يستلزم
الجواز النفس امري وان اراد الجواز العقلي او ما يعمه فلا يناسب المقام لان الكلام
في بيان تحقق الاقسام الثلثة للعلة في الواقع كما لا يخفى ولك ان تقول في
رد ما قاله صاحب المواقف عدم المانع وان لم يكن له وجود في الخارج لكن
له تحقق في نفس الامر وتميز وثبوت وانكار هذا مكابرة لا يلتفت اليه ثم ان
في الرواية المنقولة بحثا آخر وهو ان قوله نعم لو كان اتصافه بالمانعية واقعا
لكنه غير موجود لكان انتفآؤه جزءا من العلة مبناه على ان يكون المانع
متصفا بالمانعية قبل الوقوع وليس كذلك فان منع المانع كعلية العلة فكما نخ
ان العلة لا تقتضي وقوع المعلول بذاتها بل باعتبار وقوعها كذلك المانع
لا يمنع وقوع المعلول بذاته بل باعتبار وقوعه فكان حقه ان يقول نعم

لوكان المانع بحيث لو وقع لكان متصفا بالمانعية لكنه لم يكن موجودا لكان
انتفاؤه جزءا من العلة فان قلت فما الفائدة في المنقول المذكور قلت فائدته
التنبيه على ما في قول الفاضل الشريف في الجواب المذكور فيتوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم ذلك السبب من الخلل فان مبناه الغفول عن العلة قد تكون
قوية بحيث لا يقدر شيء من الاشياء على ممانعته فلا يدخل في ايجابه العلة انتفاء
المانع والتحقيق انه فرق بين كون المانع نفسه ممتنعا وبين كون منعه ممتنعا
فانه اذا كان منعه ممتنعا لا يكون ارتفاعه جزءا من علة الممنوع وان كان نفسه
ممكنا واذا لم يكن منعه ممتنعا يكون ارتفاعه جزءا من علة الممنوع وان كان
نفسه ممتنعا وبالجملة المعبرة لامكان المنع وامتناعه لا لامكان المانع وامتناعه
بقي في الايراد المذكور موضع بحث وهو ان الرجحان المقيد بعدم الانتهاء
الى حد الوجوب مناف للوجوب فكيف يكون مقتضيا له وايضا لا يخلو من ان
يكون الرجحان المذكور باقيا بعد حصول الوجوب اولا ولا امكان للاول
لما عرفت انه مقيد بعدم الانتهاء الى حد الوجوب فلا يمكن ان يجامعه وعلى
الثاني يلزم تخلف مقتضى الذات عنه نفسه ويمكن ان يقال ان الشرط في الرجحان
المذكور عدم لزوم الوصول الى حد الوجوب لا عدم الوصول اليه وما ذكر
انما يتجه على الاول دون الثاني فقوله غير منته الى حد الوجوب بيان حال الرجحان
في الواقع لا بيان لاشتراطه بتلك الحال ومنها اي من ايرادات القوم على اصل
الدليل ما ذكر في شرح حكمة العين وهو انا لا نم انه لو تحقق سبب الطرف
المقابل للطرف الراجح لم يكن ذلك الطرف اولى لذاته لان رجحان احد الطرفين
للسبب لا ينافي رجحان الطرف الآخر لذاته لاختلاف الجهة واجاب عنه الفاضل
الشريف في الحواشي التي علقها على شرح التجريد بان رجحان احد الطرفين مناف
لرجحان الطرف الآخر قطعا كما في كفتي الميزان مثلا فلا يتصف المحل بهما معا
وان كان احدهما مستندا الى الذات والآخر الى الغير فان تعدد الفاعل لا
يجوز اجتماع المتنافيين واستحسنه بعض من حسن الظن بشانه وقال هذا
الكلام في غاية المتانة والرزانة وربما يختلج في وهم القاصرين ان وحدة
الاضافة معتبرة في التناقض واختلاف العلة يوجب اختلاف الاضافة فلا
يكون بينهما تناقض ووجه دفعه انه ليس كل اختلاف اضافة في كل مادة

دافعا للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في زمان واحد لا يمكن ان
يكون قائما وقاعدا او متحركا وساكنا ومتحركا في جهة وعنها او بالاضافة
الى مكانين او الى علتين وما اعتبره القوم في شرائط التناقض نحو شرط
كلية الحكم الملتزم في القواعد المنطقية فاذا ارتفعت لم يكن التناقض لازما
بل قد يكون وقد لا يكون ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الاول فانه لا
يدفع التناقض في شيء فيمكن تخصيص الاضافة في كلامهم بما سوى الاضافة
الى العلة بناء على ذلك ثم قال ولا يخفى ما فيه هذا الوجه ويمكن ابقاؤها على
العموم اذ لا يضر فيما نحن فيه اذ نقول وحدة الاضافة مطلقا شرطا للتناقض
المصطلح اعني كونه بحيث يكون احد الطرفين رفعا للآخر ولا ينافي ذلك ان يكون
مع ارتفاع هذا الشرط احدهما مستلزما لرفع الآخر وما نحن فيه من قبيل
الاخير وكيف لا يكون كذلك ولو جاز ترجح كل منهما بسبب آخر فاما ان يقع
واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في الرجحان اذ لا يمكن ان
يكون احدهما اكثر رجحانا من الطرف الآخر على الاطلاق والا لكان احد الطرفين
اولى من الطرف الآخر على الاطلاق واما ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما الى هنا كلامه ويرد عليه ان قوله واما ان يقعا فيلزم
اجتماع النقيضين لا يخلو عن مصادرة لان الكلام في دفع وهم من توهم جواز
اجتماع النقيضين عند تعدد السبب لفقد شرط التناقض ح فالتمسك
بنفي هذا الجواز في تقرير الدفع يكون مصادرة على المط ولو قال بدل قوله
فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما فيلزم اجتماع الوجود والعدم او
ارتفاعهما لكان سالما عن الخلل المذكور ثم ان ما ذكره في بطلان القسم الاول
غير تام لان تساوي الطرفين في الرجحان غير مسلم اذ لا فرق في انتهاء الرجحان
الحاصل من السبب الى حد الوجوب فالتعليل الذي ذكره بقوله اذ لا
يمكن ان يكون احدهما اكثر نعم غير تام لان ما ذكره بقوله والا لكان احد الطرفين
اولى من الطرف الآخر على الاطلاق غير محذور ثم ان مبنى الوهم المذكور
ودفعه على عدم الفرق بين التناقض والمنافاة فان ما ذكر من الشرائط
انما اعتبر في تحقق التناقض لا في تحقق المنافاة على ما افصح عنه الامثلة
المذكورة في الدفع المزبور فاختلاف الاضافة الى العلة انما يجدي في دفع الا

دون الثلاثة ودعوى التناقض بين الرجحانين لا يصغا في هذا المقام فان ثبوت
المنافاة بينهما يكفينا في اثبات المرام وقد نبه المجيب على هذا حيث قال فان
تعدد الفاعل لا يجوز اجتماع المتنافيين ولم يقل فان تعدد الفاعل لا يجوز
المتناقضين لا يقال ان الامكان والوجوب متنافيان لان معنى الامكان عدم
اقتضاء الوجود والعدم ومعنى الوجوب اقتضاء واحد منهما فبينهما تناف
قطعا مع انهما يجتمعان في الممكن الموجود بسبب تعدد الفاعل فانه ممكن
بسبب ذاته وواجب بسبب علته لانا نقول الوجوب بالمعنى المذكور لا يجتمع
مع الامكان في محل واحد كيف والمعنى المذكور حال العلة فلا يصح قيامه
بالمعلول نعم ان الممكن واجب بالغير لكن وجوبه بمعنى آخر وهو ضرورة نسبة
الوجود اليه ومن الاشتراك لفظ الوجوب بين المعنيين المذكورين وقع
الاشتباه بقي ههنا موضع بحث وهو ان احدى كفتي الميزان قد تكون
ثقيلة في حد نفسها راجحة لذاتها ومع ذلك تكون الكفة الاولى راجحة عليها
بالرجحان الخارجي واذا جاز هذا فيهما فلم لا يجوز في طرفي الممكن ومن هنا
اتضح ان المجيب غير مصيب في الاستيضاح بالمثال المذكور لانه عليه لا له
وانما وقع فيما وقع لانه زعم ان الرجحان في كفتي الميزان هو الارتفاع
والانحطاط كما هو المتبادر الى الوهم والشائع في العرف ومنها اي من وجوه
الاستدلال على اصل المطلب ما اختاره شمس الدين الاصفهاني في شرح التجريد
حيث قال لا يتصور اولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية
احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب وان امكن
لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو افحش عند العقل بالنسبة
الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به
لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول
ما بالذات بالغير وهو ممتنع فلا بد لاولوية احد طرفيه من مرجح غير ذاته و
يرد على هذا الوجه ما اورد على الوجه الاول وقد اورد عليه ما لا اتجاه له
على الاول وهو ان زوال الرجحان الذاتي انما يمتنع اذا كان اقتضاء الذات
ايها الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل
الرجحان ايضا فلا كلية مردود لان الموهم وقوع الرجحان لاحد الطرفين

باقتضاء الذات وحده فلا بد من وصوله الى حد الوجوب ضرورة ان ما لم يجب
لم يقع على ما تقرر عن قريب وقياسه على الطرف الراجح غير صحيح لانه غير معقول
الوقوع فان قلت من جوز رجحان احد الطرفين لذاته ثم جوز وقوع الطرف
الراجح بذلك الرجحان قبل الانتهاء الى حد الوجوب لا يتم الاحتجاج عليه بالوجه
المذكور لورود ما ذكرت قلت بل لم يتم بلا ملاحظة المقدمة القائلة ما لم يجب لم يقع
على ما اشرنا اليه فتدبر وبما قررنا تبين ان من اعتمد على قوة هذا الايراد
ثم زعم انه لا فرق بين وجهي الاستدلال في الحقيقة لم يكن على بصيرة لما عرفت
ان الوجه الاول سالم عن هذا الايراد واعلم ان مقتضى الذات انما يمتنع
ان يتخلف عنه اذا كانت الذات مبدأ ايجابه واما اذا كان مبدأ استيجابه فلا
يمتنع بل يجوز ان يتخلف عنه وقد افصح الشيخ عن هذا حيث قال في الاشارات
انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك
وقال الشارح المحقق وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او
مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما
يزيلهما القسر لكن الجسم يعود اليهما بمقتضى طباعه منهما عند زوال القسر
ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ
الاستيجاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما انتهى ولا يتوهم ان مبدأ الايجاب
ليس بمقتضى لما هو مبدأ له وحده بل بشرط انتفاء المانع لان الموقوف على
ارتفاع المانع هو حصول المقتضى لا الاقتضاء نفسه فانه حاصل حال وجود
المانع كما لا يخفى على من رفع الحجر بيده ودفع الزق المنفوخ الى داخل الماء وبهذا
التفصيل تبين ان الاقتضاء على نحوين تام لا يجوز ان يتخلف المقتضى عن
الموصوف كاقتضاء ذات الممكن امكانه وذلك اذا كان المقتضي مبدأ ايجاب
للمقتضى واقتضاء ناقص يجوز ان يتخلف المقتضى عن الموصوف به كاقتضاء
الخفيف العلو والثقيل السفل وذلك اذا كان المقتضي مبدأ استيجاب للمقتضى
واذ تقرر هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى لذاته بان
يكون الذات مبدأ استيجاب ذلك الطرف لا مبدأ وجوبه فيجوز ان يقع الطرف
الآخر والاولوية بالمعنى المذكور باقية على حالها وهذا غير ما قيل من انه يجوز

ان يكون الذات مبدا، لاستيجاب الاولوية لامبدا، لوجوبها فلا يمتنع زوالها
فلا يندفع بما قاله الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح التجريد من
ان الكلام في الاولوية الحاصلة للممكن نظرا الى ذاته فلابد ان تكون علة
تامة ومبدا، لوجوبها وانما قلنا ان ماذكرنا ههنا غير ماذكره لان الذات
فيما ذكرنا مبدا، لاستيجاب الطرف الاول وفيما ذكره مبدا، لاستيجاب الاولوية فعلى ما
ذكره يجوز ان يتخلف الاولوية عن الذات لا على ماذكرنا لان الذات فيما ذكرنا
مبدا، ايجاب الاولوية ومنها اي من وجوه الاستدلال على اصل المطلب ما اختار رہ
الشارح الجديد للتجريد حيث قال لايجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الآخر
رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب لانه مع ذلك الرجحان
لولم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه
ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته جاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى
ذاته اذ لايتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لايجوز لمنافاته مقتضى
ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح ويرد عليه ان المنافاة بين الرجحانين
المستندين الى السببين غير مسلم ولو ثبت ذلك لكفاهم ان يقال لو اقتضى ذات
الممكن اولوية احد الطرفين لكان مانعا لاولوية الطرف الآخر ضرورة ان
المقتضى لاحد المتنافيين يكون مانعا للآخر فيلزم امتناع وقوع الطرف
الآخر لذاته اذ لايتصور الوقوع بدون الاولوية والمفروض انه ممكن الطر فبني
وقد وقع ان الشارح المذكور في الجواب عما قيل في رد الوجه السابق ذكره
جاز ان لايقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا تزول
الاولوية المستندة الى الذات بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع
بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الو فوع
بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح
لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا
جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن جاز رجحانه على الطرف
الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات
الممكن هذا انتهى كلامه ومراده من مقتضى ذات الممكن رجحان الطرف الراجح ج
لا نفس ذلك الطرف وهذا ظاهر عند من له ادنى تامل في مساق كلامه

وان خفي على بعض الناظرين فيه حيث قال يرد عليه ان اقتضا، عدم الطرف
المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضا، على سبيل الوجوب بان يكون
عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون
اولى بالنظر اليه اما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى
بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لاينافي
الط بل يحققه وايضا يرد على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن ان المفروض اقتضا،
ذات الممكن اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية يعني انه يكون ذلك
الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى وكذا اولوية تلك الاولوية
الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات جوازا
مرجوحا والحاصل ان الاولوية لما تكفي في وقوع احد الطرفين تكفي وهو ليه
في وقوع الاولوية اذا لم يثبت بعد ان الممكن لايكون احد طرفيه اولى بالنظر
الى ذاته ولا استحالة في جواز مع زوال زوال مقتضى الذات اذا كان
اقتضاؤه له على سبيل الاولوية انما يستحيل اذا كان على سبيل انما يستحيل
اذا كان على سبيل الوجوب الى هنا كلامه وقوله فيجوز زوال ذلك الطرف
بالنظر الى الذات ظاهر في الخفا، المذكور ثم ان ما اورده اولا وثانيا
مبناهما على حرف واحد وهو الغفول عن الفرق بين الاولوية المستندة الى
الذات على الغرض المذكور والطرف الاول الذي لم يعدم بعرض استناده
الى الشيء بان الاولوية لاستنادها الى الذات ووقوعها ونفس فرضا لابد
لها من الوجوب بناء على ان ما لم يجب لم يقع بخلاف الطرف الاول فانه لما لم
يفرض استناده الى علة ولا وقوعه عنه لم يلزم له الوجوب وقد نبهت على هذا
فيما سبق وبما قررناه اتضح ان ما ذكره بقوله والحاصل ان الاولوية مما لا
حاصل له ثم ان مراد الشارح المذكور من جواز الزوال في قوله فيجوز ان
ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن جوازه نظرا الى ذات الممكن لا جوازه
في نفس الامر حتى يلزم القول بالامكان بالغير ولا خفاء في انه فرق بين الامكان
بسبب الغير فان في الاول يلزم ان يجعل المفردات الممكن بحيث يستوي نسبته
الى الطرفين والثاني فاسد وذلك اللازم مفقود في الثاني وفيما نحن

فيه انما يلزم ثبوت الامكان بالقياس الى الغير وانما كان محذورا ايضا لان
الذات لما كان مقتضيا للرجحان المذكور كان ذلك الرجحان واجبا بالقياس اليه
منه وقد اشتبه الفرق بين الامكان بالغير والامكان بالقياس الى الغير على
بعض الناظرين في هذا المقام حيث قال هل سمعت عاقلا يقول ان الممتنع لذاته
يجوز ان يقع بالنظر الى الغير ولكان هذا القايل لم يسمع ان الامكان بالغير
غير متحقق ثم قال وان اراد بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن عدم الامتناع
بالنظر اليه على معنى ان لا يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز
وقوع السبب بالنظر الى ذات الممكن بهذا المعنى امكان تلك الاولوية اصلا
حتى يلزم امكان زوال الاولوية الناشية من الذات اذ زوال تلك الاولوية
موقوف على وقوع اولوية الطرف الآخر الحاصل من العلة فاذا لم يمكن اولوية
الطرف الآخر لم يلزم زوال تلك الاولوية الموقوف على وقوع هذه الاولوية
الى حصلة من العلة الى هنا كلامه بعينه وفيه ومنشا ما ذكرت ثانيا عدم
الوقوف على ما يلزم على تقدير ان يكون المراد المعنى الذي جوز ارادته من
المحذور الذي قررناه آنفا وبالجملة مفاسد قلة التامل في القول وسوء
الظن بالقايل اكثر من ان يحيط به نطاق البيان ولقد احسن من قال لا تقد منه
على تخطئه اخيك كيلا يخطي ابن اخت خالتك ومنهم من استدل على المطلب
المذكور بان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل
للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته تستلزم وجوب الطرف الراجح
لما عرفت في الطبقات ويرد عليه ان التضايف بين الراجحية والمرجوحية
لا يستلزم ان يكون ما يقتضي احديهما مقتضيا للاخرى اذ لم يثبت بعد ان مقتضي
المتضايفين لا بد ان يكون واحدا بل يجوز ان يكون سببا هما ايضا متضايفين
او متلازمين مطلقا ولو قال في تعليل ما ذكر من ان الذات المقتضي لرجحان ن
الطرف لا بد ان يكون مقتضيا لمرجوحية الطرف الآخر اذ لا يخلو من ان
يكون الطرف الآخر راجحا ايضا نظرا الى الذات او مرجوحا او مساويا
ولا احتمال للطرفين فتعين الوسط لكان له وجه وههنا مطلب آخر لو تم
لاغنى عن المطلب السابق ذكره في تتمة البرهان على وجود الواجب تع على ما
بنيت عليه فيما سبق وهو ان واحدا من طرفي الممكن لا يقع ما لم يجب عن

علته والقوم جعلوه نتيجة مسئلتين احديهما ان اولوية احد طرفي الممكن
لذاته على تقدير ثبوتها لا تكفي في وقوع ذلك الطرف وثانيتهما ان الاولوية
الخارجية المستفادة من العلة لاحد الطرفين لا يكفي في وقوعه وقالوا في
بيان المسئلة الاولى اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح
اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يلزم توقف وقوع الطرف
الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا والمفروض خلافه ويرد عليه انه ان اريد انه على تقدير
عدم امتناع وقوع الطرف المرجوح يلزم توقف الطرف الراجح بعد ثبوت
الرجحان الذاتي له على عدم سبب الطرف المرجوح فالملازمة ممنوعة لانه
ح يلزم توقف رجحان الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح على ما
بين فيما سبق فيكون توقف الطرف الراجح على العدم المذكور قبل ثبوت
الرجحان له لا بعده غايته يلزم ح ان لا يكون ذلك الرجحان ذاتيا وهو
امر مفروغ عنه وان اريد انه يلزم ح توقف الطرف الراجح على عدم سبب
الطرف المرجوح في الجملة اي سواء كان قبل ثبوت الرجحان له او بعده فا
مسلمة ولكن لا يتم التقريب لان عدم كفاية الرجحان المذكور انما يظهر
ان لو تعين كون التوقف المزبور بعد ثبوت الرجحان للطرف الراجح وايضا
يجوز ان يكون الذات المقتضي لرجحان الطرف الراجح مقتضيا ايضا لرجحان
عدم سبب الطرف المرجوح فلا يلزم من توقف وقوع الطرف الراجح
على ذلك العدم عدم كفاية الذات فيه فان قلت نعم لا يلزم ح عدم كفاية
الذات في وقوع الطرف الراجح لكن يلزم عدم كفاية الرجحان المذكور فيه
لمكان الحاجة الى رجحان آخر وهو رجحان عدم سبب الطرف المرجوح قلت
هذا القدر من عدم كفاية الرجحان فيه لا يجدي نفعا في تمام المطلوب كما لا يخفى
على المتامل ويمكن ان يقال في دفع هذا الايراد ان اولوية عدم سبب
ع الطرف المرجوح خارجية والمفروض ههنا كفاية الاولوية الذاتية في وقوع
الطرف الاولى واما الاولوية الخارجية فلم يعرض كفايتها في وقوع الاولى
بها فانها مسئلة اخرى يأتي بيانها عن قريب فافهم هذا الاعتبار الذي
قلما يتنبه الآمن له الاختبار واما الجواب عن الايراد الاول الذي

ذكر مثل النقض في شرح الجديد ... والاقامة ... لا ...

هذا السوال مذكور في حاشية الدواني لكن لا بهذا التفصيل

للملازمة هذا السوال انما يرد ... الدواني ... لا بهذا الوجه ...

ماله يرجع الى ان يقال ان اللازم من الاستدلال المذكور توقف ثبوت الرجحان ن
للطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح لا توقف وقوع الطرف الراجح بعد
ثبوت الرجحان له على العدم المذكور وتمام التقريب يلزم عدم كفاية الرجحان
المستند الى الذات في وقوع الطرف الراجح انما هو على الثاني دون الاول
فبيان ان مراد المستدل من امتناع وقوع الطرف المرجوح وعدم
امتناعه هو امتناعه بعد ثبوت الرجحان المستند الى الذات للطرف الراجح
ولا خفاء في انه ح يلزم على ثاني شقي الترديد توقف وقوع الطرف الراجح
بعد ثبوت الرجحان له على عدم سبب الطرف المرجوح فيتم التقريب قال الشارح في
التجريد للتجريد ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الذي رجح احد ذات
الممكن الذي توقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح
فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه
فيلزم ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب
اثبات الصانع ويرد عليه انه لا يلزم من التجويز المذكور بعد تسليم تجويز
كفاية ذلك الامر الذاتي في وقوع الطرف الراجح حتى يلزم ما ذكره وانما قلنا
بعد تسليمه لانه في معرض المنع على ما نبهت عليه في تقرير استدلال صاحب
المواقف على المطلب الاول فتذكر وايضا قوله وليس هناك سبب لعدمه محل نظر
لما قدمه من التحقيق ان كل واحد من طرفي الممكن لا بد له من سبب ممكنا كان
ذلك السبب او ممتنعا ومن الناظرين في الكلام المذكور من قال لقايل ان
ح يقول مثل هذا يجري على تقدير التساوي ايضا فان مقتضى التساوي هو الاحتياج
الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور فان تمسك في
دفعه بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر
موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف
غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية لا تكون علة تامة امكن دفعه
على تقدير الاولوية ايضا بهذه الدعوى بان يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير
ثبت احتياجه الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل
انما تحكم بذلك في المتساوي الطرفين دون ما وجوده اولى قلت له ان يقول
اذا جوزتم ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي لا بد

لذلك

لذلك من بيان الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان منشأ ما ذكره عدم الفرق بين
قف تقريب السؤال على الوجه المذكور ههنا وتقريبه على الوجه الذي ذكر في المواقف
فان ما ذكرته انما يرد على الثاني دون الاول اذ تمسك فيه بالمقدمة القائلة
وليس هناك سبب لعدمه ولا مجال لان يتمسك بها في صورة التساوي كما لا
يخفى ثم انه لم يصب في تقريب السؤال والجواب بقوله فان قلت قلت لان
ما ذكره في السؤال جواب في الحقيقة عما ذكره في الجواب كما لا يخفى على ذوي
الالباب وكذا لم يصب في التعليل الذي ذكره بقوله ولهذا حكموا بان العلة
الفاعلية الخ لان منشأ الحكم المذكور ضرورية الحاجة الى مطلق المؤثر في كل
ل معلول محتاج الى الغير ولا دخل فيه لكون المؤثر موجودا فيما اذا كان المعلول
موجودا وذلك ظاهر ثم ذكر الشارح المذكور ههنا ما قاله صاحب المواقف
هناك ورد عليه حيث قال وما قيل ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات
مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود
فمدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا
الى عدم علته لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود اذ لا استحالة في ان
يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم يعني قد
فرض ان وجود الممكن اولى لذاته وان تلك الاولوية كافية في وقوعه فعلى
هذا لا يكون الممكن الموجود معلولا لشيء مغاير لذاته حتى يكون عدمه مستندا
الى عدم ذلك الشيء واعتبار كونه معلولا لذاته من حيث انه اقتضى الاولوية
الكافية فيه عليه لا له لان اللازم ح توقفه على انتفاء انتفاء الذات وهو
عين الذات لا امر مغاير له وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل كيف لا يكون
ه معلولا لشيء وقد فرض توقفه على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير معلول
وكانه اراد بالشيء الموجود يعني ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه مستندا
الى عدمه بل هو معلول لمعدوم فيكون عدمه مستندا الى وجوده والتحقيق
ان علة العدم عدم علة الوجود اما بجميع اجزائها او ببعضها ولما كان من
م جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفاؤها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم
لوجود المعلول فمردود لان الحاجة الى ما ذكر غاية ضرورة ان المستدل تمسك
العدم بان الوجود موقوف على عدم سبب العدم الذي هو وجود وبينه بان سبب

لنظر فيه لجواز ان يكون بمنافي النفي الخ
وايضا قد يجاب ... ان يرجب
... فيبقى ...

عدمه وان عدم العدم وجود فلابد في دفعه من منع احدى بابتي المقدمتين
وبدونه لا مجال لان يقال يجوز ان يكون الخارج الذي يحتاج اليه الوجود
انتفاء المانع لانه خارج عن قانون المناظرة والتحقيق الذي ذكرته مبناه
على ان يكون للوجود علة غير الذات وقد انكره الخصم وسلم الاحتياج الا
فيه فبناء الجواب عليه لا يخلو عن المصادرة ثم انه لم يصب في قوله فانتفاؤها
قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع لان انتفاء انتفاء شيء
عين ذلك الشيء لا شيء آخر يلزمه والا يلزم ان يكون لشيء واحد نقيضين على ما
حققناه في تعليقاتنا وقالوا في بيان المسئلة الثانية لان تلك الاولوية
لا يجعل الطرف المرجوح محالا ممتنعا من انه يكون الطرف يكون الطرف الاولى
واجبا والمفروض انه غير منته الى حد الوجوب واذا امكن وقوع الطرفين
مع وجود تلك الاولوية فلنفرض معها وقوع الطرف الاولى تارة وعدم
وقوعه اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر يلزم
عدم كفاية تلك الاولوية والمفروض خلافه ومن لم يتنبه لتمام التقريب بما ذكر
قال في تتميم الاحتياج المذكور فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف
الراجح وح يثبت ما ادعى من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل
ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى وح ينقل الكلام الى تلك الاولوية فلابد
من الانتهاء الى الوجوب كيلا يلزم التسلسل وفساد التسلسل في امثال هذا ليس
بالبرهان المشهور في ابطاله بل ببرهان آخر يذكر في بعض المواضع وهو ان
مجموع المرجحات لا يخلو من ان يحتاج الى مرجح آخر على تقدير عدم الوجوب
اولا وعلى الاول يلزم الفساد المذكور وهو ترجح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح وعلى الثاني يلزم ان يكون ذلك المرجح داخلا في المرجحات لانا فرضنا
انها مجموع المرجحات وخارجا عنها ضرورة انه لدفع التساوي الثابت
بعد حصول تلك المجموع واللازم بط ومن لم يتنبه لذلك زعم ان بطلان التسلسل
اللازم بالبرهان المشهور له فاعترض قايلا يجوز ان تكون المرجحات امورا
عدمية ولئن سلم فبطلانه مم لانها غير مرتبة بل غاية ما يلزم توقف المعلول
على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض احادها على بعض ثم انه لم يصب

في

في قوله لانها غير مرتبة لان الترتب في الجملة بينها ثابت غايته ان ذلك الترتب ليس
بالعلية وذلك غير لازم في جريان برهان التطبيق بل يكفي فيه مطلق الترتب
وانما قلنا ان الترتب في الجملة ثابت بين تلك المرجحات لان المرجح الثاني مرجح
لوقوع الطرف الاولى مع المرجح الاول فكان درجة بعده والثالث مرجح
لوقوعه مع الثاني فكان درجة بعده وهكذا في البواقي ولا ريب في ان لزوم م
احد المحذورين المذكورين لصحة المفروض وهو وقوع الطرف الاولى مع الاولوية
تارة وعدم وقوعها معها اخرى لا لوقوع فرضه فالغرض المذكور لاظهار
تلك الملازمة فلا توقف لها عليه وبالجملة ان الموقوف على فرض ما ذكر هو
العلم بالملازمة المذكورة لا نفسها وهذا واضح وان خفي على من قال اللازم
من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح دون بعض الى مرجح آخر على فرض وقوعه في بعض
ذلك البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء
من اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر نزيد مرجح ومن البين انه لا يجتمع تلك
التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في
الواقع وذلك ظاهر ثم ان نقل الكلام الى الاولوية الثانية لا يقتضي ان
يكون فرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى في وقتين اخريين
غير الوقتين اللذين فرض فيهما الوقوع واللاوقوع مع الاولوية الاولى
كما توهمه القايل المذكور وهذا ايضا ظاهر عند من له ادنى تامل ولذلك
القايل كلام آخر في هذا المقام وهو ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه
نظرا الى ذاته جايزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع
ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وانتفائه
اخرى مح استلزام امكانه لذلك المحال لانه انما لزم من المفروض الذي لا يلزم
الامكان ومبناه على ان يكون المفروض وقوعه معها في وقت وعدم وقوعه
معها في وقت آخر وذلك غير لازم في تمام التقريب فان الاحتياج المذكور
يتمشى بفرضها في وقت واحد على سبيل البدل لا يقال قوله لم يوجد في الزمان ق
الآخر صريح في ان فرضهما في وقتين لانه مناقشة في التصويب فلا يجدي كثير
نفع كالمناقشة في المثال وبما قررناه اندفع ايضا ما اورده القايل المذكور

ثانيا بقوله حيث قال وايضا هذا الدليل لا يجري في العلل الآلية بالنسبة الى معلولا تم
فلا يثبت به الدعوى الكلية بقي ههنا بحث وهو انه يجوز ان يكون بعض المرجحات
موجبا في تخصيص بعض الاوقات للوقوع فلا يمكن مع ذلك المرجح اللاوقوع
فيه ولا في وقت آخر اما الاول فللتخصيص المذكور واما الثاني فلاختصاصه بنفسه
لذلك الوقت وكونه موجبا بالنظر الى وصف الوقوع لا ينافي كونه مرجحا غير موجب
بالنظر الى اصل الوقوع فافهم هذا فانه دقيق وههنا نظر آخر ادق منه وهو
انه لا بد من ان يراد من التساوي في قوله لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح حقيقة التساوي بان لا يكون في احدهما رجحان على الآخر اصلا او التساوي ود
في وجه مخصوص وهو عدم الوصول الى حد الوجوب وعلى الثاني لا استحالة في
اللازم لان ما ذكر لا ينافي وجود الرجحان في الجملة في احدهما وعلى الاول
لمنع الملازمة لانه قد فرض تحقق الرجحان لاحدهما وبالجملة ان المرجح وان
قارن كلا من الطرفين في الوصف المذكور بحسب ذاته لكنه لم يقارن من حيث انه
مرجح الا لواحد منهما ضرورة ان المفروض انه مرجح لاحدهما خاصة ولا يذهب
عليك ان الدليل المذكور غير مخصوص بالاولوية الخارجية بل يجري في الاولوية
الذاتية ايضا فتوجه على تقدير تمامه ان احد طرفي الممكن لا يقع ما لم يصل الى حد
الوجوب سواء كان ذلك الطرف اولى لذاته اولا وهذا الوجوب يسمى وجوبا
سابقا لسبقه على الوجود سبقا ذاتيا فان قلت هل يلزم ح ان يكون الوجوب
من اجزاء العلة التامة لكل معلول فلا توجد علة تامة بسيطة وهذا خلاف ما
صرح به في موضعه قلت لا يلزم لان المعلول قبل تأثير العلة فيه لا واجب ولا موجود
ولا زيد مثلا وبعد تأثيرها فيه صار واجبا وموجودا وزيدا الا انه يصدر عنها
امور ثلثة بل بان يصدر عنها امر واحد يفصله العقل الى هذه الثلثة ثم يحكم
بتقدم بعضها على بعض فيقول ما لم تجب لم يصر موجودا ولم يكن زيدا فهذا الامر
المفصل الى هذه الامور اثر علة زيد وليس هو ولا شيء من تفاصيله علة له
وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر بوجه ما وبالجملة ان
الوجوب السابق مقدم على الطرف الواقع من الممكن وجودا كان او عدما
ولكن ليس علة له بل هو مرتبة من مراتب المعلول ومن هنا انكشف وجه كون الامكان ن
مأخوذا في جانب المعلول غير داخل جملة في العلة واما ما قبل علة الاحتياج

ن الى الفاعل هو الامكان والشيء ما لم يصر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان
مأخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك
لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى فلا تجدي نفعا في دفع السوال ورفع
منشاء الاشكال وهو كون الامكان موقوفا عليه للوجود اللازم من سبقه
عليه بالذات وكذا ما قيل انهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده
فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة الخارجية
عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر لان مرجعه
الى تنويع ما يتوقف عليه الممكن في وجوده الى نوعين احدهما ما يتوقف عليه
بعد ثبوت الحاجة له والآخر ما يتوقف عليه قبل ثبوت الحاجة له وتخصيص حكم
العلية بالنوع الاول وهذا مما لا يساعده النقل ولم يشهد له بديهة العقل
واعلم ان وقوع احد طرفي الممكن كما انه مسبوق بوجوبه كذلك مسبوق بامتناع
الطرف الآخر بقي انه في انهما متلازمان ام متحدان ذاتا ويختلفان بالاعتبار
ويختار الفاضل الشريف هو الاول فانه قال في الحواشي التي علقها على شرح التجريد
للشارح رح في قوله كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر
اذ تقابلا في المضاف اليه ولم يرد به تصادقهما حقيقة بل تصادق ما يشتق منهما
فان ما هو واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وما هو ممتنع الوجود واجب
العدم وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو
امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر
وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية
لنسبة العدم الى الماهية ولا شك ان النسبتين متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا
يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان كما ذكر في طبقات المواد ويختار
الشارح الجديد للتجريد هو الثاني حيث قال واراد بالوجوب السابق ما هو
اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق وقد رد
على الفاضل الشريف بان الشارح رح الاصفهاني لم يرد بما ذكره تصادق الوجوب
المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين
بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع الاضافة
الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحد متصادقين كالمشتقين منهما فانا

اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان
الاكرام وصف للاعدآء والاهانة وصف للاوليآء وهما متغايران ولكنه
مردود لان الكلام على ما افصح عنه الفاضل المذكور في وجوب الوجود
بمعنى ضرورة ثبوت الوجود للمهية وامتناع العدم بمعنى ضرورة
انتفآء العدم عنها ولا خفآء في انهما متغايران ذاتا لا
في وجوب الوجود بمعنى اقتضآء الذات ثبوت
الوجود له وامتناع العدم بمعنى
اقتضآء الذات انتفآء العدم
عنه كما توهمه الشارح
المذكور

تم

Murat Mol[...]hanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/50
Tasnif No. : 297.1

الحمد لله الذي انزل الاحكام على وجه الاحكام مشتملة على الحكم والفوايد
وبيّن لنا الحلال والحرام بالنصوص المنتظمة باحسن انتظام كالعقود
والقلايد والصلوة والسلام على محمد سيد الانام وسند الكرام وعلى
آله العظام وصحبه الاعلام ما تعاقب الليالي والايام فهذه رسالة
معمولة في تعليم الامر في تحريم الخمر فنقول روى انه نزل بمكة شرفها الله تع
قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا فاخذ المسلمون ن
يشربونها اي الخمر ثم ان عمر ومعاذا رضي الله عنهما في نفر من الصحابة قالوا
افتنا يا رسول الله في الخمر فانها مذهبة للعقل فنزل قوله تع يسألونك عن
الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما فشربها
قوم وتركها آخرون كذا في تفسير القاضي ولا يخفى ما فيه من القصور وفي الكشاف
ثم ان عمر ومعاذا رض ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها
مذهبة للعقل مسلبة للمال وفيه ايضا قصور وتمام الكلام بزيادة والميسر
على قوله في الخمر كما ورد في بعض الروايات ثم ان القاضي لم يصب في قوله فاخذ
المسلمون يشربونها لما فيه من ايهام انهم كانوا يمتنعون عن شربها قبل نزول
قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا وليس الامر كذلك
على ما افصح عنه صاحب الكشاف حيث قال نزلت في الخمر اربع آيات نزلت
بمكة ومن ثمرات النخيل والاعناب الآية وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال
فان قلت لم يرد في حلها نص فكان حقه ان يقول وهي لهم مباح قلت بل ورد
فيه نص حيث كانوا يشربونها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه ولا
ينكر عليهم وذلك من قبيل السنة التقريرية وفي الكشاف ثم دعا عبد الرحمن
بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فام بعضهم فقرأ قل يا ايها الكافرون ن
اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من يشربها

وفيه

وفيه ايضا دلالة على ما ذكرنا ثم قال في الكشاف ثم دعا عتبان بن مالك
قوما فيهم سعد بن ابي وقاص رض فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى
انشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة
فشكا الى رسول عليه السلام فقال عمر رض اللهم بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا
فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر رض انتهينا يا رب
وفي تفسير الامام القرطبي لما علم عمر رض ان قوله فهل انتم منتهون وعيد
شديد زايد على معنى انتهوا قال انتهينا وامر النبي عليه السلام مناديه ان
ينادي في سكك المدينة الا ان الخمر قد حرمت فكسرت الدنان واريقت
الخمر حتى جرت في سكك المدينة وقال في تفسير قوله تعالى يسألونك عن الخمر
والميسر الآية وهذه الآية اول ما نزل في امر الخمر ثم بعده لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى ثم قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء
في الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون ثم قوله انما الخمر والميسر والانصاب
والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه على ما يأتي في المائدة واراد بها
بآتي فيها قوله روى ان قبيلتين من الانصار شربوا الخمر فعبث بعضهم
ببعض فلما اصحوا راى بعضهم في وجه بعض آثار ما فعلوا وكانوا اخوة ليس
في قلوبهم ضغاين فجعل الرجل يقول لو كان اخي بي رحيما ما فعل بي هذا فحدثت
بينهم الضغاين فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء الآية وهذا على خلاف المشهور المذكور في الكشاف وتفسير القاضي
وغيرهما من التفاسير المعتبرة واذ فرغنا عن بيان ما ورد في امر الخمر من الآيات
وترتيب نزولها واسبابه فلنشرع في تفسيرها وتحرير الروايات الواردة فيه
اما قوله تع ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا
قال ابن عباس رض نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر واراد بالسكر الخمر وبالرزق
الحسن جميع ما يؤكل ويشرب حلالا من هاتين الشجرتين وقال بهذا القول
ابن جبير والنخعي والشعبي وابو ثور كذا قال الامام القرطبي في تفسيره فلا وجه
لما اختاره صاحب الكشاف وتبعه القاضي من تعلق ومن ثمرات النخيل والاعناب ب
بالمحذوف تقديره ونسقيكم من ثمرات النخيل والاعناب اي من عصيرهما
فانه لا يتناول الماكول وهو اعظم منافع ثمراتهما والمقام مقام الامتنان

ومقتضاه استيعاب الصنفين فالوجه ان يتعلق ما ذكر بتتخذون ويكون منه
من تكرير الظرف للتوكيد على ان الضمير راجع الى المذكور وهو معنى الجنس لان
معنى الجمع قد بطل بالتعريف وبقي فايدة صيغة وهي الاشارة الى تعدد الانواع ع
فلا حاجة الى تقدير مضاف يرجع اليه الضمير المذكور كما ذهب اليه صاحب
الكشاف قال يرجع الضمير الى المضاف المحذوف وهو العصير وتبعه القاضي
بل لا وجه له لما عرفت ان فيه تخصيصًا لا يناسب المقام والعجب انهما اتفقا
على ان المراد من الرزق الحسن ما ينتظم التمر والزبيب ومع هذا كيف
قالا ان المعنى من عصيره مما تتخذون سكرا ورزقا حسنا اذ لا انتظام بين
شقي الكلامين وانما قال ابن عباس رض ان هذه الآية نزلت قبل تحريم
الخمر لان المقام لا يحتمل العتاب فان مساق الكلام على ما دل عليه سباقه
ولحاقه في تعداد النعم العظام والامتنان بها وصاحب الكشاف لعدم تنبهه
لهذا قال وفيه وجهان احدهما ان يكون منسوخة والثاني ان تجمع بين العتاب
والمنة ووافقه القاضي فيه حيث قال والآية ان كانت سابقة على تحريم الخمر
فدالة على كراهتها والا فجامعة بين العتاب والمنة وانما قال انه على كراهتها
لان في تخصيص المتخذ وتوصيف احد الصنفين بالحسن دلالة على ان حظ الصنف
الآخر القبح والقبيح لا يخلو عن الكراهة وان خلا عن الحرمة بقي بينهما شيء
وهو انه يتردد بينهما في سبق الآية المذكورة على تحريم الخمر وقد ساق الكلام
على القطع به في تفسير سورة البقرة وهو الصواب قال الامام القرطبي الصحيح
ان ذلك قبل تحريم الخمر فيكون منسوخا لان هذه الآية مكية باتفاق العلماء
وتحريم الخمر مدنية قوله فيكون منسوخا محل نظر لان اختيار الطبري ان السكر
ما يطعم من الطعام وحل شربه من ثمار النخيل والاعناب وهو الرزق الحسن
فاللفظ مختلف والمعنى واحد مثل انما اشكو بثي وحزني الى الله وقد نقله
الامام القرطبي عنه ثم قال وهذا احسن ولا نسخ وقال الحنفيون المراد بقوله
سكرا ما لا يسكر من الانبذة والدليل عليه ان الله تع امتن على عباده بما خلق
لهم من ذلك ولا يقع الامتنان الا بمحلل لا بمحرم فيكون ذلك دليلا على جواز
شرب ما دون المسكر من النبيذ فاذا انتهى الى السكر لم يجز وعضدوا هذا
من السنة بما روى عن النبي عم انه قال حرم الله الخمر بعينها القليل منها

والكثير والسكر من كل شراب اخرجه الدارقطني وقال الامام القرطبي اما قولهم
ان الله تع امتن على عباده ولا يكون امتنانه الا بما حل فصحيح بيد انه يحتمل
ان يكون ذلك قبل تحريم الخمر كما بيناه فيكون منسوخا كما قدمناه قال ابن العربي
كيف ينسخ هذا وهو خبر والخبر لا يدخله النسخ قلنا ان الخبر اذا كان عن الوجود
الحقيقي او عن اعطاء ثواب فضلا من الله تعالى فهو الذي لا يدخله النسخ فاما
اذا تضمن الخبر حكما شرعيا فالاحكام تتبدل وتنسخ ولا يرجع النسخ الى نفس
الخبر وانما يرجع الى ما تضمنه قال صاحب الكشاف وقيل السكر النبيذ وهو
عصير العنب والزبيب والتمر اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ثم يترك حتى يشتد وهو
حلال عند ابي حنيفة الى حد السكر ويحتج بهذه الآية وبقوله عليه السلام الخمر
حرام لعينها والسكر من كل شراب وباخبار جمة انتهى وفي تفسير القرطبي
قد احل شرب النبيذ ابراهيم النخعي وابو جعفر الطحاوي وكان امام اهل
زمانه وكان سفيان الثوري يشربه واما قوله تع يسألونك عن الخمر والميسر
الآية قال صاحب الكشاف والخمر ما غلا واشتد وقذف بالزبد من عصير العنب
وهو حرام وكذلك نقيع الزبيب او التمر الذي لم يطبخ فان طبخ حتى ذهب ثلثاه
ثم غلا واشتد ذهب خبثه ونصيب الشيطان وحل شربه ما دون السكر اذا لم
يقصد بشربه اللهو والطرب عند ابي حنيفة وعند اكثر الفقهاء هو حرام كالخمر
وكذلك كل ما اسكر من كل شراب وسميت خمرا لتغطيتها العقل والتمييز كما
سميت سكرا لانها تسكرهما اي تحجزهما وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا
ستره للمبالغة وفي تفسير القرطبي قال عمر رض في خطبته على منبر رسول الله عليه السلام
اما بعد ايها الناس فانه نزل في تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والعسل والتمر
والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل وهذا على ما قيل انما سميت الخمر خمرا
لانها تخالط العقل من المخامرة وهي المخالطة ومنه قولهم دخلت في خمار الناس
اي اختلطت بهم والميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما
يقال يسرته اي قمرته واشتقاقه من اليسر لانه اخذ مال الرجل بيسر وسهولة
من غير كد ولا تعب او من اليسار لانه يسلب يساره كذا في الكشاف وقال
الازهري الميسر الجزور الذي كانوا يتقامرون عليه سمي ميسرا لانه يجزى
اجزاء فكانه موضع التجزية وكل شيء جزأته فقد يسرته والياسر الجازر

لانه يجزى لحم الجزور والميسر بهذا المعنى ايسر بالجمع وصفته كانت لهم عشرة
اقداح وهى الازلام والاقلام الفذ والتوام والرقيب والحلس والنافس
والمسبل والمعلى والمنيح والسفيح وقيل ثمانية وعشرين الا الثلثة وهى المنيح
والسفيح والوغد ولصاحب الكشاف لى فى الدنيا سهام ليس فيهن اربح
واسماؤهن وغد وسفيح ومنيح للفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلثة
والحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها فى الربابة به
وهى خريطة ويضعونها على يدى عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل
قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك
القدح ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم ثمن الجزور
كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون منها ويفتخرون بذلك
ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم قال الامام المطرزى فى شرح المقامات مات
للحريرى البرم البخيل اللئيم وسوف الاصل الذى لا يدخل مع القوم فى الميسر
ولا يبخل الغرم يقال فلان برم ما فيه كرم وفى تفسير القرطبى وقال مجاهد
ومحمد بن سيرين والحسن وابن المسيب وعطا وقتادة ومعلوية بن صالح و
وطاوس وعلى ابن ابى طالب وابن عباس رضوان الله تع عليهم كل شئ فيه
قمار من نرد وشطرنج فهو الميسر حتى لعب الصبيان والكعاب الا ما ابيح من
الرهان فى الخيل والقرعة فى افراز الحقوق وقال مالك الميسر ميسران ميسر
اللهو وميسر القمار فمن ميسر اللهو النرد والشطرنج والملاهى كلها وميسر القمار
ما يتخاطر الناس عليه وفى الكشاف وفى حكم الميسر انواع القمار من النرد والشطرنج
وغيرهما وعن النبى عليه السلام اياكم وهاتين اللعبتين المشئومتين فانهما من
ميسر العجم وعن على رض ان النرد والشطرنج من الميسر انتهى واما حرمة القمار
فى النرد والشطرنج بان يشترط المال فى اى جانب صار مغلوبا فبالاتفاق واما
فى حرمة اللعب فى نفسه اوفى الرهان من جانب بان ياخذ المال ان غلب ولا يؤخذ
منه شئ فى الشطرنج خلاف كذا قال الفاضل التفتازانى فى شرحه للكشاف
لما كان الخمر والميسر منشاء للاثم وسببا للمنافع جعلهما منبعا له ومعدنا لها
تنبيها على قوة السببية فلا حاجة الى تقدير المضاف كما ذكرها صاحب الكشاف
حيث قال والمعنى يسألونك عما فى تعاطيهما بدليل قوله فيهما اثم كبير لانهما

وعقاب الاثم فى تعاطيهما وتبعه القاضى وقال الفاضل التفتازانى لظهور ان ليس
الاثم فى عينهما ولا يخفى ما فيه من الغفول عما فى اعتبار الظرفية فى عينهما من النكتة البليغة
المناسبة للمقام بل لا وجه لتقدير المضاف كما لا يخفى على ذوى الافهام وقال المحشى
وغيره هذه الآية تدل على تحريم الخمر لانه ذكر ان فيهما اثما وقد حرم الله تعالى الاثم
بقوله قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم على انه قد وصف
ما فيهما من الاثم بالكبر والكبير يحرم منه بلا خلاف والجواب عنه ما قدمناه آنفا
من ان ظرفيتها للاثم واضافته اليها على التوسع السائغ والتخييل الشائع عند
ارباب البلاغة لا على الحقيقة ثم فيه ذم لهما والمذموم شرعا لا يخلو عن قبح فيه
دلالة على كراهتهما وانما اتى فى قوله ومنافع للناس بصيغة الجمع واسم الجنس
تمهيدا لما قصد بقوله واثمهما اكبر من نفعهما من المبالغة فى كبر اثمهما وذلك ان فى
عبارة اسم الجنس اشارة الى عموم المنفعة لما تحته من الاصناف والافراد وفى صيغة
الجمع اشارة الى ان فيهما انواعا من المنفعة وهاتان الاشارتان تمهدان ما يتوصل
به الى تعظيم الاثم فيهما بناء على ان تعظيم المفضل عليه يستلزم تعظيم المفضل
والكبير العظيم وقرئ كثير اى متعدد وما كثر كبر وانما قال فيهما اثم كبير لانهما
يؤديان الى الانتكاب عن المامور وارتكاب المحظور وقال الامام القرطبى اثم
الخمر ما يصدر عن الشارب من المخاصمة والمشاتمة وقول الفحش والزور وزوال العقل
الذى عليه مدار الاعتبار وتعطيل الصلوات والتعوق عن ذكر الله وخرجه من قرآء
كثير بالثاء المثلثة ان النبى عليه السلام لعن الخمر ولعن معها عشرة بايعها ومبتاعها عنها
والمشترى له وعاصرها والمعصورة له وساقيها وشاربها وحاملها والمحمولة له وآكل
ثمنها وايضا جمع المنافع فيحسن معه جمع الآثام والكثير يعطى ذلك واما المنافع
فيهما على ما ذكر فى التيسير تقوية الضعيف وهضم الطعام والاعانة على الباه
وتسلية المحزون وتشجيع الجبان وتسخية البخيل وتصفية اللون وانطاق العى
الحى وتهييج الهمة وفيه التوسعة على ذوى الحاجات فان الياسرين كانوا يفرقونها
على المحتاجين فيكتسبون به الثناء والمدح وفى الكشاف وسواء التلذذ بشرب
الخمر والقمار والطرب فيهما والتوصل بهما الى مصادفات الفتيان ومعاشرتهم تهم
والنيل من مطاعمهم ومشاربهم وعطياتهم وسلب الاموال بالقمار والافتخار
على الابرام واما قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما

ما تقولون فقد روى ان عبد الرحمن بن عوف رض صنع طعاما وشرابا فدعا
نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما
وجاء وقت صلوة المغرب قدموا احدهم ليصلي بهم فقرأ اعبد ما تعبدون
وانتم عابدون ما اعبد فنزلت الآية المذكورة فكانوا لا يشربون في اوقات
الصلوة فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر و
علموا ما يقولون ثم نزل تحريمها ومعنى لا تقربوا الصلوة لا تغشوها ولا تقوموا
اليها واجتنبوها كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا الفواحش كذا قال
صاحب الكشاف وانا اقول مدلول النص المذكور النهي عن جنس الصلوة
فريضة كانت او نافلة عند السكر البالغ الى الحد المذكور وموجبه النهي عند
السكر البالغ اليه عند وجود القيام الى الصلوة وكل من النهيين المذكورين
مقصود بالافادة ولا تنافي بينهما والقصر على احدهما من القصور في الوقوف
على ما في الجمع بينهما بالطرفين المذكورين من الايجاز البليغ الذي هو اقوى
ذريعة الاعجاز فافهم ولا تكن من القاصرين المقصرين في حق تفسير كلام
البيضاوي حيث قال وليس المراد منه نهي عن السكران وقربان الصلوة وانما
المراد النهي عن الافراط في الشرب وصاحب التيسير حيث قال ثم النهي ليس
عن الصلوة فانها عبادة فلا ينهى عنها بل هو نهي عن اكتساب السكر الذي يعجزه
عن الصلوة على الوجه قاله الامام ابو منصور وقال وكذلك قول رسول الله عليه
السلام لا صلوة للعبد الابق ولا للمرأة الناشزة ليس فيه النهي عن الصلوة
ولكن النهي عن الاباق والنشوز وهذا لان الاباق والنشوز والسكر ليست
بالتي تعمل في اسقاط الفرض قوله وهذا لان الاباق منشاؤه الغفول عن انه لا يلزم
من النهي عن الصلوة حالة السكر البالغ الى الحد المذكور ان يكون السكر البالغ
اليه عاملا في اسقاط الفرض وذلك فانم ان قوله فانها عبادة فلا ينهى عنها
منظور فيه ايضا لان كونها عبادة لذاتها لا ينافي النهي عنها لوصفها كالصلوة
في الارض المغصوبة وفي الثوب النجس والصوم في الايام المعدودة المعهودة
وليت شعري ما يقول هذا القائل في مثل قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام
اقرائك فانه لا يتيسر له ان يقول ليس النهي عن الصلوة بل عن الغير وفي التأويل
الذي ذكره للحديث المذكور تسليم وما يناسب ان يذكر في هذا المقام ما

ما ذكره حافظ الدين الكردري في كتاب الصيد من فتاواه بعد العبارة
اذا قال الطبيب الفقند نافع او الحية لا يجوز اكله للتداوي لان الله تعالى حكيم
لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه وقوله تعالى في الخمر منافع للناس قيل اراد به منافع
الانفاظ اذا رأى السكران قاء من خبثه ودينه والكلب الواحد يتحيضه مرة ذا
ومرة ولكن من رآه اتعظ وتاب ولا يذهب عليك ان قوله لان الله تعالى حكيم
لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه غير مسلم فان الحكم لا تاتي عن تحريم ما فيه المنا نع
اذا كان مضارها غالبة على منافعها وانكاره وجود المنفعة في الخمر لا يخفى مكابرة
ثم انه قال في كتاب الكراهية من فتاواه ووضع المصحف على الجرح ان علم فيه
شفاء لا بأس به والذي يرعف ولا يرقا ان يكتب شيئا من القرآن على جبهته
ولو بالبول او على جلد ميتة ان كان فيه شفاؤه ومعنى قوله عليه السلام لم يجعل
شفاءكم فيما حرم عليكم نفي الحرمة عند العلم بالشفاء دل عليه جواز اساغة
اللقمة بالخمر وجواز شربه لازالة العطش وهذا القول منه اعتراف بامكان
وجود المنفعة في الخمر بعدم تمام التعليل الذي ذكره بقوله لان الله حكيم لا يحرم
شيئا حتى ينزع منافعه وفي الكشاف وقيل هو سكر النعاس وغلبة النوم
كقوله ورأوا بكسر سنا تهم بكل الدبون ولا وجه له اذ حينئذ لا ينطبق الكلام سبب
نزوله نعم لو قيل بالتعميم لسكر النعاس ايضا لكان له وجه وكان القاضي
تنبه لهذا حيث قال وانتم سكارى من نحو نوم او خمر حتى تنتبهوا وتعلموا ما تقولون ن
فادرج الرد على قايل ذلك القول في تفسيره وفي التيسير معناه لا تدنوا الى مواضع
الصلوة وهي المساجد حالة السكر فذكر الصلوة واراد بها مواضعها كما في قوله تعالى
لهدمت صوامع وبيع وصلوات وهو قول عمر وابن مسعود ودليل هذا الاضمار
انه عطف عليه ولا جنبا الا عابري سبيل وهو نهي الجنب عن قربان المساجد فانه
استثنى عابري سبيل وذلك في حق المساجد دون اعيان الصلوة ثم النهي عن قربان
المساجد حالة السكر نهي عن الصلوة في تلك الحالة ايضا لان النهي عن قربان المساجد
لحرمة الصلوة فكان النهي عن هذا نهيا عن ذلك انتهى اراد بالاضمار اضمار المعنى
لا اضمار اللفظ لان مبنى ما ذكره على المجاز لا على التقدير على ما افصح عنه بقوله
فذكر الصلوة واراد بها مواضعها وقوله ثم النهي جواب عن سؤال مقدر تقديره انه حينئذ
لا ينطبق الكلام بسبب نزوله وتقرير الجواب ظاهر وهذا المعنى مذكور في الكشاف

ايضا حيث قال وقيل معناه ولا تقربوا مواضعها وهي المساجد كقوله عليه السلام
جنبوا مساجدكم عن صبيانكم ومجانينكم ثم قال في تفسير قوله تع ولا جنبا الا
عابري سبيل وقال من فسر الصلوة بالمسجد معناه ولا تقربوا المسجد جنبا الا
مجتازين فيه اذا كان الطريق فيه الى الماء او كان الماء فيه او احتلم فيه وقيل ان
رجالا من الانصار كانت ابوابهم في المسجد فتصيبهم الجنابة ولا يجدون ممرا
الا في المسجد فرخص لهم الا ان المختار عندنا وعند القاضي ايضا هو المعنى الاول
وعبور السبيل عبارة عن السفر فمعنى قوله تعالى الا عابري سبيل الا ومعكم حال
اخرى تعذرون فيها وهي حال السفر ولا يخفى ما فيه من التكلف لان مدار ما ذكر
على العجز عن الاغتسال لفقد الماء او لعذر آخر لا على عبور السبيل فلا بد من الاعتنا د
بان تعذر الاغتسال في غالب الاحوال يكون في حق ابناء السبيل وفيه ان ما يكون
غالبا في حقهم هو تعذر الاغتسال لفقد الماء لا تعذر الاغتسال مطلقا سواء لفقده
او لامر آخر من المرض وغيره ثم ان ما ذكر سبب لرخصة التيمم لا لرخصة الصلوة
جنبا لما تقرر في موضعه ان باب التيمم نزول الحاجة عندنا فعلى المعنى الاول لا بد
من تكلف آخر في قوله جنبا وهو ما ذكره صاحب الكشاف بقوله اريد بالجنب الذين
لم يغتسلوا كانه قيل لا تقربوا الصلوة غير مغتسلين حتى تغتسلوا الا ان تكونوا
مسافرين واما على المعنى الثاني فكل من العبادتين المذكورتين على ظاهرهما
واما قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس
من عمل الشيطان الآية فنقول تخصيص الخطاب بالذين آمنوا لاختصاص الامر بالا جنبا
بهم فان الكفار غير مخاطبين بفروع الشرع على ما تقرر في موضعه وقوله عليه السلام
لمعاذ رض حين بعثه الى اليمن ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم
اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
والحديث بتمامه مذكور في صحيح البخاري حيث علق اعلام فرضية الصلوة
وهي عماد الدين وام العبادات على الاطاعة للشهادتين المذكورتين صريح
فيما ذكر وقد مر سبب نزول هذه الآية وان الخمر انما حرمت بها وقال الامام
القرطبي وانما نزل تحريم الخمر في شوال سنة ثلث من الهجرة بعد وقعة احد
ويرد قوله بعد وقعة احد ما في النسائي من ان انسا رض قال قدمت لحمزة روايا ما
يا حمزة من الشام فقيل له اشعرت ان الله سبحانه انزل تحريم الخمر قال سمعا

وطاعة

وطاعة فقال النبي عليه السلام لاصحابه قوموا فقام ابو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
فدخلوا على حمزة ومع رسول الله عليه السلام عنزة فقال يا حمزة اين الروايا قال
هي يا رسول الله قال خلني حتى اشقها فقال حمزة لا تشقها ودعني اردها الى الشام
فقال الا ان الله لعن حامل الخمر وغارسها لا يغرسها الا اللحم ولعن مجتنيها وحاملها
الى المعصرة وعاصرها وشاربها وبايعها ومديرها واكل ثمنها ووجد الروايا حمزة
قد قبل في دفعة احد ففي الحديث المذكور دلالة على ان تحريمها قبل وقعة احد ثم
قال القرطبي بعد نقله الاحاديث في تناول الاصحاب الخمر هذه الاحاديث تدل على
ان شرب الخمر كان اذ ذاك مباحا معمولا به معروفا عندهم بحيث لا ينكر ولا يغير وان
النبي عليه السلام اقر عليه هذا مما لا خلاف فيه يدل عليه آية النساء ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وهل كان يباح لهم شرب القدر الذي يسكر حديث حمزة ظاهر فيه
حين بقر خواصر ناقتي علي رض فاخبر علي رض بذلك النبي ع م فجاء الى حمزة فصدر عن
حمزة للنبي عليه السلام من القول ما يدل على ان حمزة قد ذهب عقله بما يسكر ولذلك
قال الراوي فعرف رسول الله عليه السلام انه ثمل ثم ان النبي عليه السلام لم ينكر
على حمزة ولا عنفه لا في حال سكره ولا بعد ذلك بل رجع لما قال حمزة رض وهل
ن انتم الا عبيد لابي على عقبه القهقرى وخرج عنه وهذا خلاف ما قاله الاصوليون
وحكوه فانهم قالوا ان السكر حرام في كل شريعة لان الشرائع مصالح العباد
لا مفاسدهم واصل المصالح العقل كما ان اصل المفاسد ذهابه فيجب المنع من كل
ما يذهبه او يشوشه الا ان حديث حمزة يحتمل انه لم يقصد بشربه السكر الا انه
ن اسرع فيه فغلبه والله اعلم والانصاب الحجارة كانت منصوبة حول البيت يذبحون
عليها ويعدون ذلك قربة وقيل هي الاصنام التي نصبت للعبادة والاول اولى
لانه المناسب لقرنها بالميسر واللاحق والازلام القداح المعلمة واحدها زلم
وزلم بضم الزاء وفتحها قال الحسن كانوا اذا ارادوا امرا او سفرا يعمدون
الى قداح ثلثة على واحد منها مكتوب امرني ربي وعلى الآخر نهاني ربي والثالث
غفل لا شيء عليه فيجيلونها فان خرج الامر مضوا على ذلك وان النهي كفوا عنه
وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وقال صاحب التقريب هي قداح كانت زلمت
اي سويت واخذت من حروفها والترجيح المتعدد وهو والنهي متقاربان
لكن الثاني اكثر ما يقال في المتعدد طبعا والاول اكثر ما يقال في المتعدد

عقلا او شرعا وافراده لانه على صيغة المصدر فصيح وقوعه خبرا عن الجمع فلا
حاجة الى تقدير المعطوفات والمقصود المبالغة في قذارتها فلا حاجة الى تقدير
التعاطي وما اشبهه بل لا وجه له اذ يخرج الكلام بحينئذ معسول بل بماى
مردول على ما افصح عنه الشيخ في دلايل الاعجاز حيث قال في شرح قول الخنساء
فانما هي اقبال وادبار لم يرد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في
الكلمة وانما المجاز في ان جعلها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال
والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا
يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على
انفسنا وخرجنا الى شئ مغسول وكلام عامي مردول لا مساغ له عند من هو صحيح
الذوق والمعرفة نساجة للمعاني ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام
قد جئ على ظاهره ولم تقصد المبالغة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لا انه مراد
الى هنا كلامه فالمصير الى التقدير في امثال هذا من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب
الفطن قوله من عمل الشيطان ايضا من قبيل المبالغة فلا دلالة فيه على التقدير
المذكور كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال يرجع الضمير في قوله فاجتنبوه الى
المضاف المحذوف كانه قيل انما شأن الخمر والميسر او تعاطيهما او ما اشبه ذلك
ولذلك قال رجس من عمل الشيطان انتهى والمراد من عمله ما اتخذ لمفسدة عظيمة
وذلك لان العمل على ما نص عليه الامام الراغب لا يقال الا فيما كان عن فكر وروية بة
ولهذا قرن بالعلم حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيها
على انه من مقتضاه انتهى وما يفعله الشيطان عن فكر وروية لا بد وان يكون
له شأن وهذا هو السر في اقحام لفظ العمل فان الكلام فانه رجس من الشيطان
والقاضي حيث قال في تفسيره لانه مسبب عن تسويله وتزيينه فقد اقتصر على بيان
المرام من اصل الكلام اذ لا دخل لزيادة لفظة العمل في افادة ما ذكرته كما لا
يخفى على ذوي الافهام قوله فاجتنبوه امر بالاحتراز عنه وعن جميع التصرفات
فيه على ابلغ وجه اي كونوا جانبا منه في ناحية تفريع على مجموع الامرين المذكورين
النجاسة وكونه من عمل الشيطان والمراد النجاسة الشرعية وهي مفقودة قبل التحريم
فلا يتجه الاشكال بان يقال انه من عمل الشيطان في جميع الازمان والمفاسد المذكورة
مترتبة عليه في كل الاحيان فما وجه تخصيص الامر بالاجتناب عنه ببعضها لما عرفت

ان كونه رجسا بحكم الشرع مخصوص به وحكم الاجتناب مترتب عليه نعم يتجه السؤال
على تفسير القاضي حيث قال ثم قرر ذلك بان بين ما فيهما من المفاسد الدينية والدنيوية بة
المقتضية للتحريم بان يقال لو كان المقتضي للتحريم ما فيهما من المفاسد لما كان حرمتهما
مخصوصة ببعض الازمان لانها مستمرة وباستمرار المقتضي يقتضي استمرار المقتضى
واذا وقفت على وجه انحلال الاشكال فقد وقفت على عدم اصابة الامام في الجواب
عنه حيث قال فان قيل الآية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه
المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان التحريم ما كان حاصلا وهذا يقدح في صحة
هذا التعليل قلنا هذا هو احد الدلايل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا
يقدح في كونها علة ثم انه لم يصب في تخصيص السؤال بتحريم الخمر فانه وارد على تحريم
قرينه ايضا قوله انما يريد الشيطان استيناف لتفصيل ما تضمنه قوله من عمل
الشيطان على كان الخفاء فيهما دون الآخرين حيث رخصها في آية اخرى بكونهما
منه الفوايد ولكان ذلك مظنة لان لا يكونا من عمل الشيطان هذا هو الوجه للتخصيص
المذكور واما الذي ذكره القاضي تقليدا لصاحب الكشاف بقوله وانما خصصهما
باعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال تنبيها على انهما المقصود بالبيان وذكر
الانصاب والازلام للدلالة على انهما المقصود بالبيان وذكر الانصاب والازلام
للدلالة على انهما مثلهما في الحرمة والشرارة لقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد
الوثن فمع ما في تعليله المذكور من القصور حيث لا دلالة فيه على المماثلة فيما ذكر
بينهما وبين الازلام مبناه على ان يكون المراد من الانصاب ما نصب للعبادة من
الاصنام والحجارة على ما نبه عليه نفسه في تفسير اوايل سورة المايدة ان المراد
منها ما نصب حول البيت من الاحجار ليذبح عليها وعبارة صاحب الكشاف فان
الخطاب مع المؤمنين وانما نهاهم عما كانوا يتعاطونه من شرب الخمر واللعب
بالميسر وذكر الانصاب والازلام لتاكيد تحريم الخمر والميسر واظهار ان ذلك
جميعا من اعمال الجاهلية واهل الشرك فوجب اجتنابه باسره وكانه لا مباينة
بين من عبد صنما واشرك بالله في علم الغيب وبين من شرب خمرا او قامر
ثم افردهما بالذكر ليري ان المقصود بالذكر الخمر والميسر وكانه زعم ان كون
الخطاب مع المؤمنين يأبى عن اندراج الازلام فيما يتعاطونه وذلك غير مسلم
ثم ان قوله واشرك بالله في علم الغيب ايضا محل نظر اذ ليس في الازلام على الوجه المائدة

بيانه دعوى علم الغيب مما لايخفى قوله العداوة والبغضاء في الخمر والميسر
على التوزيع فان العداوة وهي ما يفضي الى التعدي بالفعل يناسب الخمر والبغضاء
وهو ما يتمكن في القلب من البغض الشديد يناسب الميسر دون الخمر والصد
الصرف عن الخمر خاصة والصرف المنع عن المضي بالتحويل عن جهته قوله عن ذكر
الله وعن الصلوة اي عن العبادات كلها قلبية او قالبية وذلك لان ذكر الله نع
اصل العبادات القلبية والصلوة ام العبادات القالبية فاكتفى بذكر الجليل من
كل قسم عن ذكر الكل او احال بيان حال البقية على الدلالة فان من قدر على الصد
عن ذكر الله تع وعن الصلوة يكون على الصد عن غيرهما اقدر وصاحب الكشاف
لعدم تنبهه لهذه الدقيقة الانيقة قال وقوله عن الصلوة اختصاص للصلوة
من بين الذكر كانه قيل وعن الصلوة خصوصا وتبعه القاضي حيث قرر
ما ذكره وفصله بقوله وخص الصلوة في الذكر بالافراد للتعظيم والاشعار
بان الصاد عنها كالصاد عن الايمان من حيث انها عماده والفارق بينه وبين الكفر
قوله فهل انتم منتهون رتبه على ما تقدم من انواع الصوارف ايذانا بان الامر
في المنع والتحذير بلغ الغاية وان الاعذار قد انقطعت وهي نهي عن الفعل
المذكور على ابلغ وجه واكده حيث اوصل الانتهاء عنه والاعتراف بالانتهاء
فان الاستفهام المذكور لطلب ذلك واما الذي ذكره صاحب الكشاف بقوله كانه
قيل قد تلي عليكم ما فيهما من انواع الصوارف والموانع فهل انتم مع هذه
الصوارف منتهون ام انتم على ما كنتم عليه كان لم توعظوا ولم تزجروا فليس
هو وجه لما تضمنه مساق الكلام من التوبيخ على عدم انتهائهم عنه قبل التفصيل
بالتحريم والتغليظ تصريحا لما فيه من المفاسد التي تقتضي الانتهاء عنه بدون
التحريم قال القفال الحكمة في وقوع تحريم الخمر على التدريج ان الله تع علم ان
القوم كانوا قد الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم
دفعة واحدة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج و
هذا رفق قوله قل فيهما اثم كبير لم يذكر هنا وفي ساير السوالات مثل قوله
ويسالونك عن المحيض قل هو اذى وقوله تع ويسالونك عن اليتامى قل
اصلاح لهم خير وقوله تع يسالونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها
عند ربي وقوله تع ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي وقوله تع

ويسالونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا الفاء في الجواب وذكرت
في قوله تع ويسالونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فلا بد من وجه فارق
بينه وبينها وهو ان الجواب فيها عن سوالات واقعة قبل النزول وههنا عن سوال
علم الله تع وقوعه واخبر عنه قبله ولذلك اجاب بالفاء الفصيحة فكان المعنى
اذا سألوك فقل واما الصد عن ذكر الله وعن الصلوة فليس على التوزيع كالعداوة
والبغضاء ولهذا اخره عن قوله في الخمر والميسر بل هو مخصوص بالخمر ففيه
اشارة الى انها اشد حرمة من الكل كما ان في قوله في الخمر والميسر
دلالة على انهما اشد حرمة من سايرها وايضا
لما كان سبب النزول بيان حرمة الخمر بدأ بها
عبارة وضم بها اشارة
تمت الرسالة
بعون الله

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/51
Tasnif No : 297.1

الحمد لله الذى انزل الاحكام على وجه الاحكام، مشتملة على الحكم والفوايد
وبين لنا الحلال والحرام، بالنصوص المنتظمة باحسن الانتظام وهى فى كلام
الملك العلام، كالفصوص والفرايد، والصلوة والسلام على محمد سيد الانام
وسند الكرام، وعلى آله العظام، وصحبه الاعلام، ما تعاقب الليالى والايام وبعد
فهذه رسالة مرقومة لبيان ما يتعلق بالخمر من الاحكام الواردة على سبيل التدريج
وملف الآيات البينات النازلة فيها من وجوه الرواية والاسناد وطرق الدراية
والتخريج، موسومة بتعليم الامر فى تحريم الخمر معقودة لمقدمة، واربعة مطالب ب
وخاتمة اما المقدمة ففى بيان الباعث الى دث لاملاء هذه الرسالة والحامل
العامل فى انشاء هذه المقالة، واما المطلب الاول ففى الآيات النازلة فى الخمر وبيان
ترتيبها فى النزول واسبابه ووجه ترتيبها فى النظم المخالف لذلك الترتيب واما المطلب
الثانى ففى بيان مفردات الالفاظ الواقعة فيها لغوية كانت او غير لغوية واما المطلب
الثالث ففى وجوه الاعراب الظاهرة فيها على نهج الصواب والمختار عند الاصحاب واما
المطلب الرابع ففى بيان ما فيها من لطايف اسرار البلاغة ودقايق نكات البراعة
من جهة المعانى والبيان واما الخاتمة ففى المسائل الفقهية المتعلقة بهذا المقام وما
فى ضمنها من فرايد الفوايد المقبولة المنقولة بموجب ما قد قيل الكلام يجر الكلام
فنقول ومن الله عز وجل العصمة من الزلل **مقدمة** اعلم ان السبب لتسويد هذه
الرسالة وتنضيد ما فيها من المقالة ما خطر بالخاطر الخطير لبعض الامراء الكرام
من الوزراء العظام عند التامل فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر
والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه الآية من الاشكال
الذى اورده الامام فى تفسيره حيث قال فان قيل الآية صريحة فى ان علة تحريم
الخمر هى هذه المعانى ثم هذه المعانى كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان التحريم ما
كان حاصلا وهذا يقدح فى صحة هذا التعليل ووجه الاشكال على عبارة القاضى البيضاوى

حيث

حيث قال فى تفسيره ثم قد سولك بان بين ما فيهما من المفاسد الدنيوية والدينية
المقتضية للتحريم اظهر كما لا يخفى على من تامل وتدبر ولا يذهب عليك ان مبنى الاشكال
على ثلث مقدمات احدها ان علة تحريم الخمر كونها رجسا من عمل الشيطان وثانيها
ان تلك العلة متحققة قبل تحريمها وثالثها ان تخلف الحكم عن العلة يقدح فى صحة التعليل
بها فطريق حله بمنع احدى المقدمات المذكورة وقد اختار الامام منع المقدمة الثالثة لثه
حيث قال فى الجواب عما ذكر قلنا هذا احد الدلايل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة صة
لا يقدح فى كونها علة انتهى كلامه ومبناه على جواز التعليل بالعلة القاصرة وقد
قال به الشافعى وهو خلاف مذهبنا فان قلت اليس الخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة
اما اذا كانت منصوصة فيجوز التعليل بها اتفاقا قلت نعم والعلة ههنا غير منصوصة
على ما ستقف عليه والامام لم يصب فى زعمه انها منصوصة فالصواب فى الجواب
عندنا منع احدى المقدمتين الاخريين فان كلا منهما فى معرض المنع اما الاولى فلان
ترتب الحكم على وصف لا يقتضى علية له فانه قد يركب عقيب الشرط باداة الترتيب كما فى
قوله عليه السلام لمعاذ حين ارسله الى اليمن ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى
رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله تعالى قد افترض عليهم خمس صلوات
فى كل يوم وليلة وقد تقرر فى موضعه ان الايمان شرط لوجوب الصلوات الخمس
لا سبب له فان سببه الاوقات المخصوصة وقد دل قوله عليه السلام حرمت
الخمر لعينها على ان حرمتها غير معللة بالاوصاف المذكورة والحديث مذكور فى ركن
القياس من التوضيح واما الثانية فلانه يجوز ان يكون المراد من الرجس النجس والنجاسة
الحكمية غير متحققة فى الخمر قبل التحريم **المطلب** الاول الآيات النازلة فى الخمر اربع
اولها قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ان فى
ذلك لآية لقوم يعقلون قال صاحب التيسير بعد تفسيره السكر الخمر التى وكان
هذا قبل قرار تحريم الخمر وهو اول الآيات نزولا فيها وقد ميز السكر عن الرزق
الحسن قال اكثر الصحابة لو كان فيها خير لم يميز عن الرزق الحسن وامتنعوا عن شربها
ثم نزل سائر الآيات فيها على الترتيب الذى بيناه فى سورة البقرة الى هنا كلامه
وليس لهذه الآية سبب للنزول من جهة العباد وانما انزل تعدادا للنعم العظام
فى سياق الامتنان بها على ما دل عليه سباق الكلام ولحاقه ووجه انتظامها بما
قبلها اعنى قوله تعالى وان لكم فى الانعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونه من بين فرث

ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين وهو ان كليهما مرتبطان بما قبلهما في سياقهما من
قوله والله انزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها من حيث ان ما ذكر
فيهما من آثار احياء الارض بالماء النازل من السماء ووجه الترتيب بينهما هو ان
ما ذكر في الاول من النعمة حاصله بلا عسر ولا كلفة وواصلة الى العباد على
وجه اليسر والسهولة بخلاف ما ذكر في الثاني فانه يحتاج الى تعمل شاق وتحمل المشاق ق
وللتنبيه على هذا الفرق قال في الاول نسقيكم اى اتى بالفعل المضاف اليه تعالى وفي
الثاني تتخذون اى اتى بالفعل المضاف اليهم وثانيها قوله تع يسألونك عن الخمر
والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما قال صاحب
الكشاف نزلت في الخمر اربع آيات نزلت بمكة ومن ثمرات النخيل والاعناب
تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال
ثم ان عمر ومعاذا رض ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها
مذهبة للعقل ومسلبة للمال فنزلت فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم
وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف رض ناسا منهم فشربوا وسكروا
وام بعضهم بعضا فقرأ قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى فقل من شربها ثم دعا عتبان بن مالك قوما فيهم سعد بن
ابي وقاص رض فلما سكروا وافتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا فيه
هجاء الانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكا الى رسول الله عليه
السلام فقال عمر رض اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر و
الميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر رض انتهينا يا رب انتهى هنا كلامه ولقد
اصاب في قوله وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم واما القاضي فلم يصب
في التعبير عنه بقوله فاخذ المسلمون يشربونها لان المفهوم منه انهم كانوا
يمتنعون عن شربها قبل نزول تلك الآية بقي هنا شئ وهو ان في سبب النزول
المذكور قصورا لعدم اشتماله السؤال عن الميسر والنص ناطق بالسؤال عنه
ايضا ويمكن ان يقال انهم لما سألوا عن الخمر وعللوا سؤالهم عنها بالامرين
المذكورين وكان ثانيهما اقوى تأثيرا في امر الميسر لانه اسلب للمال من الخمر
فكانهم سألوا عنه ايضا ولهذا قيل يسألونك عن الخمر والميسر مع ان سؤالهم
عبارة عن الخمر فقط ووجه انتظام الآية المذكورة بما قبلها من قوله تعالى

يسأل

يسألونك عن الشهر الحرام الآية انه لما قال فيها والفتنة اشد من القتل وكان
الخمر منشأ الفتنة ومظنة القتل ناسب ان يذكر السؤال عنها عقيب السؤال المذكور
هذا ما عندي وفي التيسير انتظامها بما قبلها انه قدم الجهاد ولا يقوم ذلك الا بالمال
ونظام العقول وفي الخمر والميسر ذهاب المال ووقوع التنافر وزوال النظام
فبين حرمتهما ليمتنعوا عنهما فتحصل آلة القوة على الجهاد وتعليل الاختيار
ثم الاختيار وثالثها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون اما سبب نزولها فقد مر وتفصيله ان عبد الرحمن
بن عوف رض صنع طعاما فدعا اليه ابا بكر وعمر وعثمان وعليا وسعد بن
ابي وقاص فاكلوا وسقاهم خمرا وذلك قبل تحريمها فحضرت صلوة المغرب فامهم
عبد الرحمن بن عوف رض وفي رواية فامهم علي رض وفي رواية فامهم رجل
من خيارهم فقرأ قل يا ايها الكافرون فطرح اللاءات فنزلت هذه الآية وقال
صاحب التيسير وكانت هذه الحادثة في وقت لم يكن شرب الخمر في غير اوقات
الصلوة حراما وليس الامر كما قاله بل كانت تلك الحادثة في وقت لم يكن شربها
حراما في الاوقات كلها فحرمت بنزول هذه الآية في بعض الاوقات وكانه ذهل
عما قدمه حيث قال في تفسير الآية الثانية من سورة البقرة وعن الشعبي
ومحمد بن كعب القرظي ومقاتل بن حيان اول ما نزلت في الخمر قوله تعالى ومن
ثمرات النخيل والاعناب الآية فعقل كبراء الصحابة انه لو كان فيها خير لم يميز عن
الرزق الحسن فتركوها ثم نزل قوله تع قل فيهما اثم كبير بسئلة حمزة ومعاذ
رض فذمهما فامتنع كثير منهم عن ذلك وبعضهم كانوا يشربونها فصنع عبد الرحمن
بن عوف رض طعاما بالجماعة من المهاجرين والانصار الى آخر القصة فانزل
الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة الآية وهذه الآية اشد من الاولى
لان الله تع حرم السكر عند مواقيت الصلوة فقال عمر رض ان الله عز وجل
يقارب في النهي عن شرب الخمر وما اراها الا سيحرمها فكانوا يشربونها في غير اوقات
الصلوة بقي هنا شئ وهو ان قوله فعقل كبراء الصحابة ان لو كان فيها خير ابانه
عن خفية ما ذكر وفي تفسير سورة البقرة من ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا
وسعد بن ابي وقاص رضي الله تع عنهم حضروا دعوة عبد الرحمن بن عوف رض
وانه سقاهم خمرا وذلك ظ واما وجه انتظام الآية المذكورة بما قبلها من

من قوله تع واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا الآية فيظهر عند التامل فيما ذكر في
سبب النزول المذكور من قراءة قل يا ايها الكافرون بطريق الآيات وما بين
الآيتين المذكورتين من تتمات الآية السابقة واما ما ذكر في التيسير من ان ذلك
لان الصلوة راس العبادات بعد الايمان فلا يخلو عن بعد كما لا يخفى ورابعها قوله
تع يا ايها الكافرون الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس
من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل
انتم منتهون وقد مر بيان السبب لنزولها وفي التيسير وروى ان عمر رض قال
اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الآية التي في سورة البقرة يسألونك
عن الخمر والميسر فدعا عمر رض فقرءت عليه فقال اللهم بين لنا في الخمر بيانا شا فيا
فنزلت الآية التي في سورة النساء لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فكان منادى
النبي عليه السلام ينادي اذا اقيمت الصلوة لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
فقال عمر رض اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الآية التي في سورة المائدة
انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر رض انتهينا يا رب وفي تفسير
الامام القرطبي لما علم عمر رض ان قوله فهل انتم منتهون وعيد شديد زائد على معنى
انتهوا قال انتهينا وامر النبي عليه السلام مناديه ان ينادي في سكك المدينة
الا ان الخمر قد حرمت فكسرت الدنان واريقت الخمر حتى جرت في سكك المدينة
ووجه انتظام هذه الآية بما قبلها من قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الآية
ان الخمر لما كان فيها صدا عن ذكر الله تع كانت مانعة عن الامتثال بما امر به في الآ ية
المذكورة من محافظة الايمان فكان النهي عن شربها مناسبا لذلك الامر فذكر عقيبه
هذا ما عندي وفي التيسير ذكر اولا النهي عن تحريم الطيبات ثم نهى في هذه الآية عن
تناول غير الطيبات ومنها الخمر ولعلك بعد الاختيار والاعتبار تقول في
الاختيار القول ما قالت حذام اعلم ان ما ذكرنا من ان النازل في الخمر اربع
آيات ومن الترتيب في نزولها على وفق المذكور في عامة التفاسير وطبق المشهور
فيما بينهم واما الامام القرطبي فقد ذكر في تفسيره ما يخالف هذا حيث قال و
هذه الآية يعني قوله تعالى يسألونك عن الخمر والميسر اول ما نزل في امر الخمر ثم
بعده ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ثم قوله تع انما يريد الشيطان الآية

فهل

فهل انتم منتهون ثم قوله تعالى وانما الخمر والميسر الى قوله فاجتنبوه على ما يأتي
في المائدة والمراد به قوله روى ان القبيلتين من الانصار شربوا الخمر وانتشوا
فعبث بعضهم ببعض فلما اصبحوا رأى بعضهم في وجه بعض آثار ما فعلوا وكانوا
اخوة ليس في قلوبهم ضغائن فجعل الرجل يقول لو كان اخي بي رحيما ما فعل
هذا فحدث بينهم الضغائن فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء الآية المطلب الثاني الثمرة اصلها الزيادة والنماء يقال
ثمر الله ماله اي زاده وكثره والفاكهة تسمى ثمرة لهذا وكذا ثمرة كل شيء
وهو ما حصل منه وزاد عليه وجمع الثمرة ثمر بحذف الهاء التي هي للتوحيد
ثم ثمار كالبلد تجمع بلادا ثم الثمار يجمع على الثمر ككتاب يجمع على الكتب وهذه
جموع تكسير وجمع السلامة هو الثمرات النخيل النخل اسم لجنس معروف من
الاشجار المثمرة والنخيل اسم جمع له ذكره الامام المطرزي في المغرب والجوهري
لم يصب في عدم الفرق بينهما ولكون النخيل اسم جمع ناسب ذكره مع الاعناب
وهي جمع عنبة قال الجوهري فان اردت جمعه في العدد جمعته بالتاء فقلت
عنبات وفي الكثير عنب واعناب الحبة عنبة وهو بناء نادر ثم قال والاصل التنا ول
والاتخاذ افتعال منه الا انه ادغم بعد تليين الهمزة وابدال التاء ثم
لما كثر استعماله على لفظ الافتعال توهموا ان التاء اصلية فبنوا منه فعل يفعل
قالوا تخذ يتخذ وهذا الفعل اعني اتخذ يتعدى الى مفعول واحد كقولك اتخذ
وليا والى مفعولين كقولك اتخذ فلانا وليا قال الله تعالى واتخذ الله ابراهيم
خليلا والسكر بفتحتين عصير الرطب اذا اشتد وهو في الاصل مصدر سكر
من الشراب سكرا وسكرا وهو سكران وهي سكرى كلاهما بغير تنوين وبه
سكرة شديدة ومنها سكرات الموت لشدائده كذا في المغرب وفي الصحاح
والسكر نبيذ التمر وفي التنزيل تتخذون منه سكرا وفيه نظر قال ابن
عباس وسعيد بن جبير وابراهيم والشعبي والحسن وقتادة رض السكر
ما حرم من الشراب وبه اخذ صاحب الكشاف حيث قال والسكر الخمر سميت
بالمصدر من سكر سكرا وسكرا نحو رشد رشدا ورشدا وتبعه القاضي
البيضاوي وهو الوجه اذ لا وجه لتخصيص خمر التمر بالذكر واخراج خمر العنب
عن حيز الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الاختيار وقيل السكر الطعم قال جعلت

اعراض الكرام سكرا اى تنغلت باعراضهم وقيل ما يسد الجوع من الكعك على السد
والرزق ما ينتفع به نص عليه الجوهرى ولا يلزمه ان يكون ماكولا كما زعمه
الفاضل التفتازانى حيث قال فى شرحه للعقايد الرزق اسم لما يسوقه الله
تع الى الحيوان فياكله وقال القاضى البيضاوى الرزق فى اللغة الحظ قال
الله تع وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان
وتمكينه من الانتفاع به والحسن ضد القبيح الذى يستكرهه العقل السليم
ويستقذره الطبع المستقيم هذا هو المراد لا الحسن الشرعى حتى يلزم ان يكون
السكر قبيحا شرعا الحكم الفرق بينهما فينافى اباحته بنآء على ان الاباحة لا
تجامع القبح الشرعى وفيه بحث تقف عليه فى المطلب الرابع والسؤال الاستعداد
ويكون بمعنى الالتماس فيتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سالته الرغيف وعلى
الاول يتعدى الى الاول من مفعوليه بنفسه والى الثانى بعن قال الله تعالى ويسـ لونك
عن ذى القرنين وقد اخطا الشريف الفاضل فى عكسه حيث قال فى شرحه للفوا يض
انما سميت منبرية لانها سئلت عن على رض على منبر الكوفة وصوابه لان عليا سئل
عنها واما السؤال فى قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع فالمراد منه الدعاء
على طريق الاستعارة او حمل النظير على النظير فى التعدية لا على طريق التضمين
كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال ضمن سال معنى دعا فعدى تعديته كانه
قيل دعى داع بعذاب من قولك دعى بكذا اذا استدعاه وطلبه لان اعتبار معنى
الطلب يغنى عن اعتبار المعنى الاصلى للسؤال فلا حاجة الى الجمع بينهما بل لا وجه له
وفائدة التضمين انما هى الجمع بين المعنيين نص عليه القايل المذكور حيث قال
فى تفسير سورة الكهف الغرض فيه يعنى فى التضمين اعطاء مجموع معنيين وذلك
اقوى من اعطاء معنى فذا انتهى واذا لا وجه للجمع بين المعنيين لا وجه للتضمين
والخمر هى الشراب المعروف وهى مؤنثة فى اللغة الفصيحة المشهورة وقال ابو حاتم
السجستانى فى كتابه المذكر والمؤنث ان قوما من الفصحاء يذكرونها وذكرها
ايضا ابن قتيبة فى ادب الكاتب فيما جاء فيه لغتان التذكير والتانيث وقال
الامام الواحدى الخمر عند اهل اللغة انما سميت خمرا لسترها العقل وقال
الليث اختمار الخمر ادراكها وغليانها وقال ابن الانبارى سميت خمرا لانها تخامر
العقل اى تخالطه وفى الكشاف وسميت خمرا لتغطيتها العقل والتمييز كما سميت

سكرا

سكرا لانها تسكرها اى تحيرها وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة لغة
وفى تفسير القرطبى قال عمر رض فى خطبته على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
اما بعد ايها الناس فانه نزل تحريم الخمر وهى من خمسة من العنب والعسل والتمر
والحنطة والشعير انتهى فمن خصها بالاثنين منها كالقاضى البيضاوى حيث
قال سمى بها عصير العنب والتمر اذا غلا واشتد لم يصب ثم ان العصير للرطب لا
للتمر فان المتخذ منه النبيذ دون العصير ومن ههنا النفهم وجه رجحان عبارة
اعصر على المتخذ فى قوله انى ارانى اعصر خمرا وسوالاشارة الا ان المراد خمر العنب
والميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اى قمرته
واشتقاقه من اليسر لانه اخذ مال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب
او من اليسار لانه سلب يساره كذا فى الكشاف وقال الازهرى الميسر الجزور
الذى كانوا يتقامرون عليه سمى ميسرا لانه يجزى اجزاء فكانه موضع التجزية
وكل شئ جزاته فقد يسرته والياسر الجازر لانه يجزى لحم الجزور والميسر بهذا
المعنى انسب بالخمر وصفته على ما ذكره فى الكشاف انها كانت لهم عشرة اقداح
وهى الازلام والاقلام والفذ والتوام والرقيب والحلس والنافس والمسبل
والمعلى والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها
ويجزونها عشرة وعشرين اجزاء الا الثلثة وهى المنيح والسفيح والوغد وقد افصح
عقد بهذا قوله لى فى الدنيا سهام ليس فيهن ربيح واساميهن وغد وسفيح ومنيح
للفذ سهم والتوام سهمان وللرقيب ثلثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة
وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها فى الربابة وهى خريطة ويضعونها على يدى
عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات
الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح مما لا نصيب له
لم ياخذ شيا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء
ولا ياكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم
قال الامام المطرزى فى شرح المقامات للحريرى البرم البخيل اللئيم وهو فى الاصل
الذى لا يدخل مع القوم فى الميسر ولا يتحمل الغرم يقال فلان برم ما فيه كرم
والاثم فسره الجوهرى فى الصحاح بالذنب ولم يصب لظهور الفرق بينهما من
حيث ان الذنب مطلق الجرم عمدا او سهوا بخلاف الاثم فانه ما يستحق فاعله العقاب

فيختص بما يكون عمدا قال بعض المفسرين في قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او
اثما المعنى من يعمل معصية خطاء او اثما وهو ما لا يحل من المعصية وفرق بين
الخطيئة والاثم ان الخطيئة قد تكون عمدا وغير عمد والاثم لا يكون الا عمدا
والكبير من كبر بضم البآء قال الامام المطرزي في المغرب كبر في القدر من باب
قرب وكبر في السن من باب لبس كبرا وهو كبير وكبر الشئ وكبره معظمه وقوله
الولآء للكبير اى من كل شئ وتفسيرهم اياه بالكبير ضعيف والنفع ضد الضر تقول
نفعه بكذا وانتفع به والاسم المنفعة والمنافع جمعها والناس اسم جمع ولذلك
يستعمل في مقابلة الجنة وهى جماعة من الجن قال الله تعالى من الجنة والناس
واسم الجنس للانس ولذلك يستعمل في مقابلة الجن قال الله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن واصله اناس فحذفت الهمزة حذفها في لوقة وعوض عنها
حرف التعريف ولذلك لا يجتمع بينهما الا شاذا قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
الاعراف والاناس اسم جمع غير تكسير نحو رخال وثناء وتؤام واخوات
لها وقال الفاضل التفتازاني في شرحه بدليل عود الضمير المفرد اليه وتصغيره
على لفظه ولان فعالا بالضم ليس من صيغ الجمع وما يقال في كتب اللغة ان رخالا
بالضم جمع رخل بكسر الخآء وهى الانثى من ولد الضان فمبنى على انهم يعنون
بالجمع ما يعم اسم الجمع كما يقولون ركبا جمع راكب والايمان في اللغة عبارة عن
التصديق ماخوذ من الامن كان المصدق آمن المصدق من التكذيب في
المخالفة وتعديته بالبآء اما لتضمنه معنى الاعتراف واما لحمله على نقيضه وهو
الكفر وهو يتعدى بالبآء ومن قصر وجهها على الاول فقد قصر واما في الشرع
ففيه تفصيل يطلب من الكتب الكلامية والقرب معناه اللغوى معروف والمراد
من قوله لا تقربوا الصلوة النهى عنها كناية للمبالغة وستقف على نكتتها اللطيفة
باذن الله تعالى والصلوة فعلة من صلى كالزكوة من زكى وكتبتها بالواو على
لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعل في ركوعه وسجوده وقيل
للداعى مصلى تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد والسكارى جمع السكران كالكسالى
جمع الكسلان والسكر من باب علم وهو انسداد طرق المعرفة من الشرب وغيره فاعل
من سكر اتاه وهو سد مجاز من باب دخل ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا اى
سدت ومنعت النظر وسكرات الموت اخذت منه وقيل سكارى بالفتح

وسكرى

وسكرى على انه جمع كهلكى او مفرد بمعنى انهم قوم سكرى وسكرى كحبلى على انه صفة
الجماعة والعلم مقابل الجهل ينتظم التصديق والتصور بسيطا كان المتصور او
مركبا والقول يرادف الكلام واللفظ من حيث اصل اللغة ويطلق على كل حرف من
حروف المعجم كان او من حروف المعانى وعلى اكثر منه مفيدا كان او لا لكن القول
اشهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام واشتهر الكلام لغة في المركب من حرفين
فصاعدا واللفظ خاص بما يخرج من الفم من القول فلا يقال لفظ الله كما يقال
كلام الله وقول الله كذا في شرح الرضى والانصاب جمع نصب بسكون الصاد قال
العلامة الزمخشري في الاساس وكانوا يعبدون الانصاب وهى حجارة تنصب
تصب عليها دمآء الذبائح وتعبد الواحد نصب من سنا تبين ان القاضى لم يصب
في قوله وهى احجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك قربة
وقيل هى الاصنام حيث غفل عن ان من فسره بالاصنام نظر الى ان تلك الاحجار
كانت فيها جهة المعبودية ايضا ثم انه بعد ما فسرها بما ذكر في تفسير قوله تعالى
وما ذبح على النصب اقتصر ههنا على قوله اى الاصنام التى نصبت للعبادة والحق
ما فيه من القصور والازلام القداح المعلمة واحدها زلم وزلم بضم الزآء
وفتحها قال الحسن كانوا اذا ارادوا امرا او سفرا يعمدون الى قداح ثلثة على واحد
منها مكتوب امرنى ربى وعلى الآخر نهانى ربى والثالث غفل لا شئ عليه فيجيلونها
فان خرج الامر مضوا على ذلك وان خرج النهى كفوا عنه وان خرج الغفل اجالوها
ثانيا وقال صاحب التوضيح هى قداح كانت زمنت اى سويت واخذت حروفها
والرجس بالكسر القذر وبالفتح الصوت الشديد وهو اى الرجس بالكسر والنجس
متقاربان ولكن الثانى اكثر ما يقال في المستقذر طبعا والاول اكثر ما يقال في المستقذر
عقلا او شرعا والعمل اخص من الفعل لان الصدور عن قصد وروية معتبر فيه
دون الفعل قال الامام الراغب لفظ الفعل اعم معنى من سائر اخواته نحو الصنع
والاحداث والابداع والخلق والكسب والعمل ثم قال العمل لا يقال الا فيما كان
عن فكر وروية ولهذا قرن بالعلم حتى قال بعض الادبآء قلب لفظ العمل عن
لفظ العلم تنبيها على انه من مقتضاه والشيطان معروف وكل عات متمرد من
الانس والجن والدواب شيطان ونونه اصلية وقيل زائدة فان جعلته فيعالا
من قولهم تشيطن الرجل صرفته وان جعلته من شيط لم تصرفه لانه فعلان كذا

في الصحاح وفي المجمل فيه قولان احدهما ان النون اصلية فيكون سمي بذلك لبعده
عن الحج وتمرده والثاني هو ان يكون من شاط اذا بطل والاجتناب من الجنب
بمعنى الناحية ومعنى اجتنبه كن في ناحية منه ولعل للترجي اي اجتنبوا على رجائكم و
طمعكم وباشروا الامر مباشرة من يرجو ويطمع ان ينجح عمله ولا يخيب سعيه وقد
اعترض على هذا المعنى بعضهم قايلا هذا يؤدي الى تجويز ان يكون معاني الحروف
بالقياس الى السامع حتى اذا استعمل ان يكون لتحقيق المخاطب لا لتحقيق المتكلم ولعل
هذا اخراج الالفاظ عن اوضاعها فان الالفاظ انما وضعت ليعبر بها المتكلم عما
في ضميره ولكان هذا القايل غافل عن ان ما في ضمير المتكلم قد يكون الاخبار عما في
ضمير السامع والتعبير عن مراده والفلاح الفوز بالمطلوب كانه الذي انفتحت له
وجوه الظفر ولم يستغلق عليه والتركيب دال على معنى الفتح والشق قال الامام
الراغب اما الفلح فاصله الشق ومنه قيل الحديد بالحديد يفلح وسمي الاكار
فلاحا لذلك فعله وسوشق الارض وسمي الظفر فلاحا اعتبارا بكشف الكربة
وقول من قال الفلاح البقاء كقول الشاعر ونرجو الفلاح بعد عاد وحميرا
فانما يعني الفوز والبقاء بعض الفوز فاذا ذلك عام موضوع موضع خاص
والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه و يقال للقوة
التي هي مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله والجوهري لم يصب
في عدم الفرق بينها وبين المشية حيث قال في الصحاح الارادة المشية و
اصله الواو كقولك راوده الا ان الواو سكنت فنقلت حركتها الى ما قبلها
فصارت في الماضي الفا وفي المستقبل ياء وسقطت في المصدر لمجاورتها
الالف الساكنة وعوض منها الهاء في آخره وراودته على كذا مراودة وروادا
اي اردته وراد الكلام يرود روادا وريادا وارتاد ارتيادا بمعنى اي طلبه
وفي الحديث اذا بال احدكم فليرتد لبوله اي يطلب مكانا لينا ومنحدرا
والرايد الذي يرسل في طلب الكلاء يقال لا يكذب الرايد اهله وانما قلنا انه
لم يصب فيما ذكر من عدم الفرق بين المشية والارادة لقيام الفرق بينهما
من حيث ان المشية تنبي عن الوجود دون الارادة ولهذا فرقوا بين شئت
طلاقك واردت طلاقك بوقوع الطلاق في الاول دون الثاني قال الامام
قاضي خان في شرح الجامع الصغير في تعليله لان الشئ عبارة عن الموجود

فقوله شئت بمنزلة اوجدت والارادة لغة عبارة عن الطلب قال عليه السلام
الحمى رايد الموت اي طالبه وليس من ضرورة الطلب الوجود انتهى وفي قوله تع
بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث ذكر المشية عند ذكر
الفعل المخصوص بالموجود وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل للمعدوم ايضا
وبهذا التفصيل تبين وجه الجمع بين المشية والارادة في قول عمر النسفي في العقايد
عند ذكر صفات الله تع ومن لم يتنبه له قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال
والايقاع من الوقوع قال ابو جعفر الطوسي في تفسيره اصل الوقوع السقوط
كسقوط الحايط والطاير يقول وقع يقع وقعا ووقوعا واوقعه ايقاعا
وتوقع توقعا وتوقع توقعا وواقعه مواقعة والبقعة المطرقة والواقعة
النازلة من السماء والوقايع الحروب وقال الرملي الوقوع ظهور الشئ بوجوده
نازلا الى مستقره والعداوة ضد الصداقة وهي ما يفضي الى التعدي بالفعل
والبغضاء ما يتمكن في القلب من البغض الشديد والصد مصدر صد عن الامر
وصد لمجئ لازما ومصدره صدودا ويتعدى بعن يقال صد عنه يصد صدودا
والجوهري فسر الاول بقوله منعه وصرفه والثاني بقوله اعرض وقال ابو جعفر
الطوسي والصد هو العدول عن الشئ عن قلى والصدود والاعراض بمعنى الا ان
الصد يجوز ان يتعدى تقول صده عن الحق يصده صدا وصد هو عنه صدودا
والاعراض لا يتعدى والذي ظهر لي ان الصد بالمعنى الاول اخص من الصرف
لاختصاصه بما يكون عن الخير ذكره ابو جعفر المذكور في موضع آخر من تفسيره والصرف
اخص من المنع لان المنع لا يلزمه اندفاع الممنوع عن جهته بخلاف الصرف
والصد بالمعنى الثاني اخص من الاعراض لما عرفت ان فيه قيدا زايدا على
معنى الاعراض وهو ان يكون عن قلى والذكر حصول الصورة الزايلة والشرط
فان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الشاعر الله يعلم
اني لست اذكره وكيف يذكره من ليس ينساه فجعل النسيان شرطا للذكر
ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تع انا نحن
نزلنا الذكر والتذكر محاولة الذهن استرجاع الصورة المحفوظة بعد زوالها
عن القوة العاقلة وهو مع ظهوره من الاسرار التي يسال عنها لان تلك الصور
ان كانت مشعورا بها بخصوصها استحال طلبها وان كانت مغفولا عنها

بالكلية فكذلك فلا بد ان يكون بين بين والانتهاء الامتثال بالنهي كالايتمار
بالامر المطلب الثالث قوله تع ومن ثمرات النخيل متعلق بتتخذون ومنه تكرير
للتوكيد كما في قولك زيد في الدار فيها وتذكير الضمير على الاول لان معنى الجمع
قد بطل بالتعريف وان بقي فايدة صيغته وهي الاشارة الى تعدد الانواع
ولا حاجة الى تقدير المضاف كما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال يرجع الضمير
الى المضاف المحذوف وهو العصير وتبعه القاضي البيضاوي بل لا وجه له لان
فيه تخصيصا لا يناسب المقام لعدم تناوله الماكول وهو اعظم صنفي ثمراتها والمقام
مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين والفاضلان المذكوران قد
اتفقا على ان المراد من الرزق الحسن ما ينتظم التمر والزبيب ومع هذا كيف
قالا ان المعنى من عصيرهما تتخذون سكرا ورزقا حسنا اذ لا انتظام بين
هذين المعنيين كما لا يخفى ومن ههنا تبين انه لا وجه لما اختاره الفاضلان
المذكوران من تعلق قوله تعالى ومن ثمرات النخيل بمحذوف تقديره ونسقيكم
من ثمرات النخيل والاعناب اي من عصيرهما وقد مر في المقدمة وجه آخر يأبى
عن هذا التقدير فتذكر او خبر لمحذوف صفته تتخذون اي ومن ثمرات النخيل
والاعناب ثمر تتخذون منه كقوله تع ومن اهل المدينة مردوا على النفاق
قوله والاعناب عطف على ثمرات النخيل لا على النخيل لان السكر تتخذ من العنب
لا من ثمرته بخلاف النخل ولو اريد العطف على النخيل لقيل والكروم وانما عدل
عنه لان الكرم لا ثمرة له سوى العنب بخلاف النخل فان له ثمرة سوى الرطب
والواو في قوله ورزقا حسنا للتمييز عن السكر ففيه تعريض بكراهة الخمر وانه
ليس بحسن فالآية جامعة بين التصريح بالمنة والتلويح الى العتاب وان نزلت
قبل تحريم الخمر وقد مر في المقدمة ما يؤيد هذا فتدبر ومن ههنا تبين ما في قول
من قال والآية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهة والا فجامعة
بين العتاب والمنة من الخلل فتامل وهذا غير ما ذكره صاحب الكشاف حيث قال
فيه وجهان احدهما ان تكون منسوخة وممن قال بنسخها الشعبي والنخعي والثاني
ان يجمع بين العتاب والمنة ويرد عليه ايضا ان الجمع المذكور معتبر وان كانت
منسوخة ثم ان سبق الآية على تحريم الخمر ثابت على ما تقدم بيانه وذلك القايل
ذكره في تفسير سورة البقرة على وجه القطع فلا وجه لاظهار التردد فيه ههنا

وقيل

وقيل الجمع بينهما من قبيل عطف احد الوصفين على الآخر اي ما هو سكر ورزق
حسن ولا يخفى بعده وابعد منه ما اختاره الطبري واستحسنه القرطبي من ان
السكر ما يطعم من الطعام وحل شربه من ثمرات النخيل والاعناب وهو الرزق
الحسن فاللفظ مختلف والمعنى واحد مثل انما اشكو بثي وحزني الى الله وهذا
احسن ولا نسخ واستحسن القرطبي هذا الوجه وقوله ولا نسخ بناء على قول الصحيح
ان ذلك قبل تحريم الخمر فيكون منسوخا لان هذه الآية مكية باتفاق العلماء
وتحريم الخمر مدني قوله يسالونك كان السؤال واقعا فصيغة المضارع
للاستحضار وكذا الحال في قوله تعالى يسالونك عن الشهر الحرام وقوله تعالى
يسالونك عن الانفال وقوله يسالونك عن المحيض وقوله تع ويسالونك
عن اليتامى وقوله تع ويسالونك عن الساعة وقوله تع ويسالونك عن
الروح وقوله تع ويسالونك عن ذي القرنين ونظايرها فلهذا لم يقل فيها
بخلاف قوله تع ويسالونك عن الجبال فان الصيغة فيه للاستقبال لانه
سؤال علم الله تعالى وقوعه واخبر عنه قبله ولذلك لحق بالفاء الفصيحة في
جوابها حيث قال فقل ينسفها ربي نسفا فكان المعنى اذا سالوك فقل قوله
قل فيهما كلمة في للتعليل كما في قوله فذلكن الذي لمتنني فيه وقوله تعالى
لمسكم فيما افضتم وقوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها
ويحتمل الظرفية وتحقيقه في المطلب الرابع على ما فيه من الاعتبار اللطيف
وعلى كلا التقديرين لا حاجة الى تقدير التعاطي كما ذهب اليه صاحب الكشاف
حيث قال والمعنى يسالونك عما في تعاطيهما بدليل قوله فيهما اثم كبير واثمهما و
عقاب الاثم في تعاطيهما وتبعه البيضاوي حيث قال في تفسيره اي في تعاطيهما
وقال الفاضل التفتازاني في تعليل ما ذكره لظهور ان ليس الاثم في ذاتهما ولا يخفى
ان منشاءه الغفول عن صحة اعتبار التعليل والظرفية بلا توسيط التعاطي
وذلك الاعتبار هو المناسب للمقام فلا وجه لتوسيطه كما لا يخفى على ذوي الافهام
قوله تع واثمهما اكبر من نفعهما التفضيل على التفصيل اي اثم كل واحد منهما اكبر
من نفعه لا ان الاثم في المجموع اكبر من النفع فيه فان قلت هذا يلزم الحرمة
من اشتمال الآثام قلت قد سبق ذلك الى بعض الافهام على ما افصح عنه الامام
حيث قال في تفسيره اعلم ان عندنا ان هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر

ههنا الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى بيان ان هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر ثم
انه بعد ما فرغ من البيان الاول وشرع في بيان الثاني قال وبيانه من وجوه
الاول ان هذه الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى
قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي فكان مجموع
هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد
به ما يستحق العقاب من الذنوب وايهما كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم
الثالث انه تع قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب
التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما
فهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب
ان يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين الله تعالى
ان فيه اثما كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب
الخمر مستلزما لهذه اللازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الخمر
محرما الى هنا كلامه والحق انه لا دلالة في الآية المذكورة على اشتمال الخمر على الاثم
ولا استلزامها اياه انما دلالتها على سببيتها له في الجملة وذلك لا ينافي الاباحة
كالرمي الى الصيد فانه مباح وقد يكون سببا للاثم كما اذا وقع على الآدمي
خطاء وانما ينافيها اذا كانت السببية مطردة وكون الجواب عن السؤال عن
مطلق الخمر لا يدل على ان المراد ان الاثم لازم لها على جميع التقادير وذلك
ظاهر ثم ان الضعف في اول الوجوه المذكورة ظاهر لان موجبه ثبوت حرمة
الخمر بعد نزول الآيتين المذكورتين ونزول قوله تع انما حرم ربي الفواحش
الآية قبل قوله تع يسألونك عن الخمر الآية لم يثبت بعد حتى يتم التقريب
والضعف في الوجه الثاني اظهر منه اذ ليس في النص المذكور توصيف الخمر
بالاثم وكذا ضعف الوجه الثالث اظهر منه لان التصريح برجحان الاثم لا يجدي
نفعا ما لم يوجد التوصيف بذلك الراجح او ما يدل على استلزامها اياه وقد عرفت
ان ذلك مفقود ههنا وقد عرفت فيما سبق ان الآيات الواردة في الخمر قد
نزلت على الترتيب في ان تحريمها قد وقع على التدريج وقد قال القفال الحكمة
في وقوع تحريم الخمر على التدريج ان الله تع علم ان القوم كانوا قد الفوا شرب
الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق

علم

عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق وقد نقل
الامام في تفسيره هذا الكلام عنه نقل قبول وارتضاء وقال صاحب التيسير
فهذه الآية اول آية نزلت في الخمر فنبههم بها ان اجتنابها اولى من اقترابها
اذ الحكم في الامور للاغلب لا يرى ان من غلبت عليه افعال الخير حمد وان
كان فيه بعض ما يذم ومن غلبت عليه افعال الشر ذموه وان كان فيه بعض
ما يحمد ولا تعرف هذا عنده ثم ورد النهي بعد ذلك عن الشرب وقت الصلوة
بقوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فامتنعوا عن ذلك للصلوات فخلا
اكثر اوقاتهم عن الشرب فسهل نقلهم عنها الى التحريم المطلق ثم نزل قوله تع
انما الخمر والميسر والانصاب الآية وقد مر فيما سبق من المقدمة ان عمر رض
قال اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا بعد نزول هذه الآية وانه قال بعد نزول
قوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان الله عز وجل يقارب في النهي عن
شرب الخمر وما اراه الا سيحرمها قوله وانتم سكارى محل الجملة مع الواو النصب
على الحال فحينئذ عطف ولا جنبا عليه كانه قيل لا تقربوا الصلوة سكارى ولا جنبا
وانما قلنا مع الواو لانه اذا وقع المفرد المنصوب موقع الجملة لم يصح معه
الواو فدل على انه واقع موقع الجملة والواو جميعا هذا في حكم الاعراب واما
من جهة المعنى فيفرق بين قولنا جاء القوم سكارى وجاء وهم سكارى اذ
معنى الاول جاؤا كذلك والثاني جاؤا وهم كذلك بالاستيناف الثابت
ذكره الشيخ عبد القاهر بقي ان في فائدة هذا الاستيناف وتخصيصه بالحال
الاولى دون الثانية قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون حتى الداخلة على المضارع
لها ثلثة معان مرادفة الى نحو حتى يرجع الينا موسى ومرادفة كي التعليلية
نحو ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم ومرادفة الا في الاستثناء وقد افصح
عن هذا سيبويه حيث قال في تفسير قولهم والله لا افعل الا ان يفعل المعنى حتى
ان يفعل وهذا اقلها والغالب هو الاول وحتى المذكورة هنا تحتملها وتعارضها
في انه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعد حتى نحو سرت حتى ادخلها وذلك
بتقدير حتى ان ادخلها ولا يجوز بعده فلا يقال سرت الى ان ادخلها قوله تع
انما الخمر والميسر والانصاب انما تفيد قصر ما دخله على ما بعده مثل انما زيد منطلق
وانما ينطلق زيد ذكره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تع انما نحن مصلحون

وعبارة صاحب الكشاف صريحة في ان وضعه لذلك حيث قال وانما لقصر الحكم
على شيء كقولك انما ينطلق زيدا او لقصر الشيء على الحكم كقولك انما زيد كاتب ثم انه
ذهب الى عدم الفرق بين انما بالكسر وانما بالفتح في افادة الحصر ورد عليه ابو
حيان قايلا ان هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا يعرف القول بذلك الا في انما بالكسر
وقال ابن هشام رده مردود فانهما قد اجتمعا في قوله تعالى قل انما يوحى الي
انما الهكم اله واحد فالاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس
قوله تعالى رجس من عمل الشيطان افراد الرجس لانه على صيغة المصدر فصح
وقوعه خبرا عن الجمع فلا حاجة الى تقدير المعطوفات واما تقدير المضاف
فتفرع على ما فيه في المطلب الذي ذكرت والفاء في قوله تعالى فاجتنبوا الترتيب الحكم
على الحكمة وانما في قوله تعالى انما يريد الشيطان لقصر ارادة
الشيطان على ايقاع المفاسد الدينية وانتزاع
المصالح الدنيوية وكلمة في في قوله تعالى
في الخمر والميسر للسببية كما في قوله
لمسكم فيما افضتم والفاء
في قوله تعالى فهل انتم
منتهون للترتيب
على ما تقدم
في المطلب
الرابع

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/52
Tasnif No. : 297.3

شربنا على ذكر الحبيب مدامة   سكرنا بها من قبل ان يخلق الكرم
الشرب يجئ بالحركات الثلث قال الجوهري شرب الماء وغيره شربا وشربا
وشربا وقرئ فشاربون شرب الهيم بالوجوه الثلثة وقال ابو عبيدة الشرب
بالفتح مصدر وبالخفض والضم اسمان من شربت الشرب وقال ابو على الشرب
بالفتح جمع شارب كصاحب جمع صحب وبالكسر المشروب كالطحن بمعنى المطحون
وبالضم المصدر انتهى صيغة نفعل للمتكلم مع الغير كما في الشرب مع الاصحاب
من اللذة ما ليس في الشرب وحده ولان في صيغة التوحيد رائحة الترفع
والتعزز وخاصية السكر التنزل والتذلل وعلى للمصاحبة كمع كما في قوله
وآتى المال على حبه وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ولها مزية على مع
لافادتها معنى التمكن دون مع والذكر والذكرى ضد النسيان يقال ذكرته
بلساني وبقلبي وقولهم اجعله منك على ذكر وذكر بمعنى ذكره الجوهري والمدام
والمدامة الخمر وقيل سميت مدامة لمداومتها في الدن وقيل لانهم يديمون
شربها وقيل لانه يغلي عليها حتى يسكن لانه يقال دام اذا سكن وتاء من
شرح المعلقة والتاء للتانيث اللفظ وان لم يكن تحتها حقيقة تانيث كما في غرفة
وحقيقة وقربة وهذا رابع المعاني السبعة للتاء الذي في كلام العرب على
ما فصله في الصحاح ومن وهم ان استعارة المدامة للمحبة الذاتية باعتبار ما
في لفظي المدامة والذات من التانيث فقد وهم لان تاء الذات قد انسلخ
عنها الدلالة على التانيث واجرى مجرى الاصلية ثم اطلق على معنى النفس والحقيقة
ولذلك قالوا في النسبة ذاتي بابقائها وجوزوا اطلاق الذات على الله تعالى
مع امتناع اطلاق علامة بوجود التاء وتنوين المدامة للتنويع اي شربنا
نوعا من الخمر غير ما يتعارفه الناس سكرنا بكسر الكاف يقال سكر يسكر
سكرا بفتحتين مثل بطر يبطر بطرا والاسم السكر بالضم والجملة استينافية

كان الظاهر ان يقال وسكرنا بها الا انه عدل الى الوصل الخفي لانه اقوى وافصح
قال صاحب الكشاف اقوى الوصلين وابلغهما الاستيناف وهو باب من ابواب علم البيان
تتكاثر محاسنه والجار والمجرور في من قبل قبل يتعلق بشربنا وتعلقه بسكرنا اولى
لانه اقرب لفظا وارجح معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تقدم السكر بها على
خلق الكرم وهو شجر العنب يستلزم تقدم شربها عليه بدون العكس قال صدر
الافاضل سمى الكرم كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم ذكره ابن
الانباري لها البدر كاس وهي شمس يديرها   هلال وكم يبدو اذا مزجت نجم
البدر معروف ويسمى بدرا لمبادرته الشمس بالطلوع كانه يعجلها المغرب ويقال
سمي بدرا لتمامه والكاس الزجاجة اذا كانت فيها خمر وتسمى الخمر نفسها كاسا
ذكره صاحب الكشاف في سورة الانسان لمن بدل الخمر بالشراب والزجاجة
بالاناء وقال الكاس اناء الشراب اذا كان فيها شراب ولا يسمى كاسا اذا لم يكن
فيه شراب فقد اتى بلفظ عام في كل من مقامي الخاص ووجه الشبه في تشبيه الكاس
بالبدر مركبا من الاستدارة والاستنارة والاشتمال على امر الصافي غير معتبر فيه
لان اشتهار البدر بالاشتمال على امر كدر والمراد من الشمس الجرم وجملة يديرها
هلال صفة لها والواو عاطفة وحملها على الحالية يفضي الى تقييد تشبيه الكاس
بالبدر بحال ادارة الساقي اياها ولا وجه له اذ لا اختصاص للتشبيه المذكور بتلك
الحال وكم خبرية مميزها محذوف اي كم موضع يبدو فيه نجم والقول بان مميزها
مرة من قلة التمييز لان المراد الاخبار عن تعدد ما يبدو ولا عن تعدد اوقات
بدوه في الثاني لا يستلزم الاول ويبدو بلا همزة قال اهل اللغة بدا الشئ
بدوا بتشديد الواو كقعد قعودا اي ظهر ظهورا والمراد من مزجها خلطها بالماء
والخلط الجمع بين اجزاء شيئين سواء كانا مايعين او غير مايعين فهو اعم من
المزج ذكره الراغب لمن فسر المزج بالخلط بغيره مطلقا لم يصب والنجم الكوكب
فيه وفي الهلال وهو معروف استعارة تصريحية شبه اصابع الساقي في الدقة
والاستقواس والاستنارة بالهلال ونفاخات الخمر الممزوج في صغر الحجم والتدا
والشكل والاستنارة بالنجوم ومن لم يذكر الاستنارة في وجه شبه الاول فقد قصر
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها   ولولا سناها ما تصورها الوهم   الشذا حدة
ذكاء الرائحة ذكره الجوهري ومن فسرها بالرائحة الطيبة لم يصب في الموضعين

في تجريدها عن قيد الحدّ وفي تقييدها بالطيب والضمير الغايب في المواضع الا ربعة
عايد الى المدامة والاسدآء مطاوع سدى ويقال سداه للسبيل والى السبيل
والسبيل سداية وسدى ذكره العلامه الزمخشري في اساس البلاغة وظاهره
عدم الفرق بين المتعدى بنفسه والمتعدى بالحرف ومنهم من فرق بينهما بان
سداه كذا والى كذا انما يقال اذا لم تكن فيه ذلك فيحصل بالهداية اليه وسداه
كذا من يكون فيه فيزداد ويثبت ولكن لا يكون فيحصل واما ما قيل ان ما
تعدى بنفسه معناه الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا
اليه كقوله تع ولنهدينهم سبلنا وما تعدى بالحرف معناه الدلالة على ما يوصل
اليه فيسند تارة الى القرآن كقوله تع يهدى للتى هى اقوم وتارة الى النبى عليه
السلام كقوله تع وانك لتهدى الى صراط مستقيم فليس بتام لان المتعدى بنفسه
جاء في القرآن كثيرا مسندا الى غير الله تع كقوله تع يا قوم اتبعونى اهدكم سبيل الرشاد
وقوله تع وما اهديكم الا سبيل الرشاد والحان بالحاء المهملة وهو الموضع الذى
يباع فيه الخمر حانوتا كان او غيره قال الجوهرى والحانات المواضع التى يباع فيها
الخمر والحانية الخمر المنسوبة الى الحانة وهى حانوت الخمار لمن قال ان الحان جمع
الحانة وان الحانة بيت الخمار فقد اخطاء مرتين مرة في زعمه ان الحان جمع حانة
لما عرفت ان حانة اسم لحانوت الخمار والحان عام له ولغيره ومرة في تفسير حانة
بيت الخمار وقد عرفت انه حانوته والسنا بالقصر ضوء البرق وبالمد الرفعة
والمراد ههنا هو الاول لا يقال لا حاجة الى التعيين لان المذكور مقصور فلا اشتباه
لانا نقول من خواص الشعر قصر الممدود ومد المقصور فيحتمل ان يكون المذكور
مقصورا لضرورة الشعر ولا فساد من جهة المعنى الا ان المناسب هو الاول فتامل
اراد بالتصور الادراك وانما اسنده الى الوهم وهو قوة تدرك المعانى الجزئية
تنبيها على انها معنى متصور لا يدرك بالبصر لغاية لطافتها وسياق التصريح بذلك
في قوله صفت ولا ماء ولطفت ولا هواء ولم يبق منها الدهر غير حشاشة
كان خفاها في صدور النهى كتم من للبيان والضمير للمدامة والدهر الزمان
اى لم يبق الزمان شيئا منها واسناد الابقاء والافناء الى الدهر على العرف
الشايع قد حكى عن ابى زيد وابى عبيد ويونس ان الدهر والزمان والحين
يقع على محدود وعلى غير محدود وعلى عمر الدنيا من اوله الى آخره وقال الخليل

وحان جمع حانة اى فروش است

الدهر

الدهر الابد الممدود وكذا في شرح الحماسة وغير بمعنى سوى والجمع الاغيار وهى
كلمة يوصف بها وتستثنى فان وصفت بها اتبعتها اعراب ما قبلها وان استثنيت
اعربتها بالاعراب الذى يجب للاسم الواقع بعد الا وذلك ان اصل غير صفة و
الاستثناء عارض والحشاشة بقية الروح في بعض وكان حرف التشبيه والخفى
من خفى البرق يخفى خفوا ويخفى خفيا اذا لمع لمعا ضعيفا معترضا في نواحى
الغيم فان لمع قليلا ثم سكن وليس له اعتراض فهو الوميض فان شق الغيم
واستطال في الجو الى وسط السماء من غير ان ياخذ يمينا وشمالا فهو العقيقة ذكره
الجوهرى والضمير راجع الى المدامة على ان الجملة موكدة لمضمون الاولى ولا وجه
لرجوعها الى الحشاشة اذ حينئذ يضيع اعتبار اضافة الصدور الى النهى كما لا يخفى على
اولى النهى والنهى جمع النهية وهى العقل سميت بها لانها تنهى عن القبيح والمراد
صدور اولى النهى على حذف المضاف والكتم مصدر بمعنى المفعول يقول كان ظهو
لغاية ضعفه خارج عن حده وداخل في حد مقابله ولا يخفى حلاوة التعبير بالخفاء
من الحسن من جهة اللفظ واللطف من جهة المعنى وانما كان الوصف بضعف
الظهور جهة مدح لها لان سبب الظهور ليس الا حظ من الكثافة فكلما قوى
جهة اللطافة ضعف جهة الظهور فكان ضعفه دليلا على قوة لطافتها فان ذكرت
في الحى اصبح اهله نشاوى ولا عار عليهم ولا اثم الحى واحد احياء العرب
ولا يلزم ان يكون ما فيه بنواب واحد لخلاف القبيلة فمن وهم انهما مترادفان
فقد وهم واصبح بمعنى صار والاهل خاصة الشئ الذى ينسب اليه ومنه قوله تع
ان ابنى من اهلى وتسمى زوجة الرجل اهله وكذلك اهل البلد واهل الدار
واهل الحى وهم خاصته الذين ينتسبون اليه ذكره الق شارح في تفسيره
والنشاوى من النشوة وهى السكر يقال نشا ينشو ونشى ينشى وهو نشوان
وهى نشوى وهم وهن نشاوى والواو في قوله ولا عار عليهم حالية وفي قوله
ولا اثم عاطفة والعار والاثم معروفان ولا الثانية حرف زيدت لتاكيد النفى
والتاكيد لا ينافى الزيادة ولكنا نقول انها تفيد التصريح بعموم النفى اذ
بدونها ربما يحمل اللفظ على نفى الاجتماع ولهذا تسمى لا المذكورة للنفى على
هذا يشكل القول بانها زايدة اللهم الا ان يقال انها مجرد اصطلاح ومن بين
احشاء الدنان تصاعدت ولم يبق منها في الحقيقة الا اسم الواو ابتدائية

الغيم

اعلم ان الواو لا تقع فى اول الكلام وما يذكر اهل اللغة ان الواو قد يكون
للابتدآء والاستيناف فمرادهم ان يبتدا بكلام بعد تقدم جملة مفيدة
من غير ان يكون الجملة الثانية تشارك الاولى فاما ابتدآء الكلام من غير
ان يتقدمه شئ بالواو فغير موجود ولا جائز ذكره صاحب البدايع فى كتاب
الايمان ومن للابتدآء وبين بمعنى وسط تقول جلست بين العدو كما تقول
وسط القوم بالتخفيف وهو ظرف وان جعلته اسما اعربته تقول لقد تقطع
بينكم برفع النون والاحشآء جمع حشى وهو ما اضطمت عليه الضلوع
والدنان جمع دن وهو الخب لا لاختصاص له بالخمر كما توهم والصعود خلاف
الهبوط ومنه تقاعدت وصيغة تفاعل للمبالغة اى ارتفعت من جو الدن
الى جو السمآء بالكلية لغاية لطافتها ولم يبق شئ مما فيه فى الحقيقة اى فى
نفس الامر لا فى الزعم والادعآء غير اسمها واسمها ليس منها فالاستثنآء المذكور
من قبيل ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتايب والاخفى
ما فيه من كمال البلاغة فى التوصيف باللطافة وان خطرت يوما على خاطر
اقامت به الافراح وارتحل الهم خطور الشئ بالبال اختلاجه وتحركه فيه
يقال خطر الشئ ببالى يخطر خطورا وتعديته بعلى بارادة معنى الورود من الخطور
قال الراغب ذو اهل الانسان الى الفعل على مراتب السانح ثم الخاطر ثم الفكر
ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع النفس على الامر وازماع عليه والعزم
هو العقد على امضائه واريد بالخاطر ههنا محله والمحل والامر الدجل والمراد
من اليوم مطلق الوقت على التجوز الشايع واقامت به من اقام بالمكان
اقامة اذا استوطنه والبآء للتعدية ولا بد منها فى استعمال اقام ومن وهم
انه يجوز ان يكون للسببية على ان الضمير للخطور فقد وهم والافراح جمع فرح
وهو السرور والارتحال الانتقال للسفر والهم الحزن على ما ترى ذكره الجوهرى
ولكن بينهما فرق دقيق سيأتى تفصيله والتعريف للجنس وفى الافراح للاستغراق
وكل منهما اصاب محزه والله اعلم واحكم ولو نظر الندمان ختم انائها
لاسكرهم من دونها ذلك الختم النظر تامل الشئ بالعين وتعديته بالى وجاء ههنا
على الحذف والايصال قال صاحب المواقف ان النظر فى اصل اللغة جاء بمعنى الانتظار
ويستعمل بغير صلة قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وبمعنى التفكر ويستعمل

بنى

بنى يقال نظرت فى الامر الفلانى وبمعنى الرافة ويستعمل باللام يقال نظر الامير
لفلان وبمعنى الروية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه
فيا نظرة كادت على وافق تقضى ثم قال ولا يبعد حمل النظر المطلق بمعنى عن الصلة
على الروية بمعنى بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها
وبهذا يتبين ان من وهم ان النظر مطلق وموصولا بمعنى الروية فقد وهم قال
الجوهرى ونادمنى فلان على الشراب فهو نديمى وندمانى وجمع النديم ندام
وجمع الندمان ندامى فالندمان بفتح النون مفرد وضمير الجمع فى اسكرهم باعتبار
انه اسم جنس يتناول الكثير كما فى قوله تع وهو الذى ارسل الرياح بشرا ومن
وهم انه يجوز ان يكون بضم النون جمع نديم قياسا على رغفان جمع رغيف
فقد وهم لان القياس لا يجدى فى اللغة قال الجوهرى ويقال المنادمة مقلوبة
من المدامنة لانه يدمن شرب الشراب مع نديمه لان القلب فى كلامهم كثير ويرد
عليه نعم ان القلب سائغ شايع فى كلام العرب الا ان ههنا مانع من الحمل
عليه وهو استوآء البنائين فى التصرف قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله
من الصواعق وقرأ الحسن من الصواقع وليس بقلب للصواعق لان كلا البنائين
سوآء فى التصرف واذا استويا كان كل واحد بنآء على حاله الختم والطبع الاثر
الحاصل عن نقش ويتجوز به فى امور يقال ختمت كذا فى الاستيثاق من الشئ
والمنع منه نظرا الى ما يحصل من المنع بالختم على الكتب والابواب ويقال ذلك
ويعنى به تحصيل اثر نظرا الى النقش الحاصل عن الطابع اذا طبع به ويقال ختمت
ويعنى به بلوغ آخر شئ نظرا الى انه آخر فعل يفعل فى احراز الشئ ومنه قيل
ختمت القرآن ويقال ذلك لما يستدل به على الشئ نظرا الى ختم المال الذى يستدل
به على منشئها كذا قال الراغب وغيره والمراد ههنا من الختم المعنى الاول
ويجوز ان يراد المعنى الاخر والانآء معروف وجمعه آنية وجمع الآنية الاوانى
ومن دونها متعلق باسكرهم اى متجاوزا عنها فان دون مما اتسع فيه واستعمل
فى كل تجاوز حد الى حد وتخطى حكم الى حكم قال الله لا يتخذ المؤمنون الكافرين
اولياء من دون المؤمنين اى تجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين
وذلك اسم اشارة الى البعيد ويقصد به اذا استعمل فى الاشارة الى القريب
التعظيم والله العليم الخبير العظيم ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت

النضح الترشش وضمير الجمع للندمان على التاويل المذكور فيما سبق ومن
في منها للتبعيض قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القايل
مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض والثرى
في اللغة التراب الندى والمراد ههنا مطلق التراب فاطلاق الثرى عليه باعتبار
مايؤل اليه والقبر مدفن الانسان والميت من فارقه الروح والجسم والروح
معروفان والتعريف فيهما للعهد والمعهودان روح الميت المذكور وجسمه
فلا حاجة الى جعله بدلا عن المضاف اليه كما سبق الى بعض الاوهام والاعادة
الارجاع والانتعاش الارتفاع يقال انتعش العاثر اذا نهض من
عثرته ولو طرحوا في فيء حايط كرمها عليلا وقد اشفى لعارضه السقم
الطرح الرمي والفيء ما بعد الزوال من الظل قال الشاعر فلا الظل من برد
الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق وانما سمي الظل فيئا
لرجوعه من جانب الى جانب وقال ابن السكيت الظل ما نسخته الشمس والفيء
ما نسخ الشمس وحكى ابو عبيدة عن رؤبة قال كل ما كانت عليه الشمس فزالت
عنه فهو فيء وظل وما لم يكن عليه الشمس فظل والحايط ما احاط بالبستان
ذكره صاحب المغرب والضمير في كرمها للمدامة والعليل فعيل بمعنى مفعول والعلة
المرض والواو حالية وقد حرف لا تدخل الا على الافعال ولها اربعة معان
تحقيق وتقريب وتقليل وتوقع فالتي للتحقيق تدخل على المضارع نحو قد
يعلم ما انتم عليه اي يعلم ما انتم عليه حقا وعلى الماضي نحو قول المؤذن قد
قامت الصلوة اي قد حان وقتها ولذلك يحسن وقوع الماضي موقع الحال اذا
كان معه قد كقولك رايت رجلا قد عزم على الخروج اي عازما عليه والتي
للتقليل تختص بالمضارع كقولهم قد يصدق الكذوب وقد يعثر الجواد اي ربما
صدق الكذوب وربما عثر الجواد والتي للتوقع تختص بالماضي قال سيبويه واما
قد فجواب هل فعل لان السايل ينتظر الجواب كذا في شذور الذهب لابن هشام
والمناسب ههنا معنى التحقيق واشفى من اشفى المريض على الموت اي اشرف
عليه والضمير في لعارضه للعليل وزيادة اللام في اوله للتاكيد والسقم والسقم
لغتان كالحزن والحزن معناهما المرض ولو قربوا من لحدها مقعدا مشى
وينطق من ذكرى مذاقتها البكم التقريب جعل الشيء قريبا وتعديته بمن

وقد

وقد مر معنى الحان والضمير فيها وفي مذاقتها للمدامة والمقعد من لا يقدر
على نقل رجليه من الاقعاد في رجل الفرس وهو ان تفترش رجلاه فلا ينتصب
واما الاقعاد بمعنى بر جاي فلم اجده في كتب اللغة والمشي جنس الحركة المخصوصة
فاذا اشتد فهو سعي فاذا ازداد فهو عدو كذا قال صاحب الكشاف في سورة
البقرة والنطق التكلم ومن للتعليل كما في قول امرئ القيس وذلك من
نبا جاءني والذكرى قد مر تفسيره والمذاق والمذاقة بمعنى الذوق يقال
ذقت الشيء اذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا ومذاقة والبكم جمع الابكم والبكم
اعتقال اللسان واصله فيمن يولد اخرس ذكره الراغب ولو عبقت في الشرق انفاس طيبها
وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم عبق به الطيب بالكسر اي لزق به عبقا بالتحريك
وعباقية مثل ثمانية والشرق المشرق وهما اسمان لمطلع الشمس كالمغرب
والمغرب اسمان لمغربها والمشرقان والمغربان مشرق الشتاء والصيف ومغربا هما
والمشارق مطالع الشمس لكل يوم حتى يعود الى المشرق الاول في الحول وشرقت
الشمس اذا طلعت واشرقت اذا اضاءت والشارق قرن الشمس والانفاس
جمع نفس والطيب ما يتطيب به والضمير للمدامة والمزكوم من له الزكام وسوداء
معروف وقد مر تفسير عاد وفاعله الشم وهو ادراك الروايح والضمير في له
للمزكوم ولو خضبت من كاسها كف لامس لما ضل في ليل وفي يده النجم
خضبت على صيغة المجهول والخضاب ما يختضب به من الحناء وغيره والمراد به
ههنا ما يقع على الكف من اشعة الكاس على التشبيه وكلمة من لابتداء الغاية
وقد مر تفسير الكاس والضمير للمدامة والكف معروفة قال الواحدي قيل لطرف
اليد الكف لانه يكف بها عن ساير البدن واللمس لصوق باحساس والمس لصوق
فقط ذكره القاشاني في تفسير سورة آل عمران فلا اختصاص للمس باليد كما
يفهم مما وقع في الصحاح من تفسيره باللمس باليد وما في لما ضل نافية واللام
مزيدة للتاكيد والضلال خلاف الهدى وضل عن الطريق ذهب الى غيره
والليل معروف وتنكيره في سياق النفي لافادة العموم والواو في وفي
يده حالية واليد اسم لهذه الجارحة المعروفة من المنكب الى رؤس الاصابع
والضمير لفاعل ضل وهو اللامس وتعريف النجم للعهد والمعهود البدر والمراد به
ههنا الكاس على طريقة الاستعارة وقد مر وجه التشبيه ولو جليت سرا على اكمه غدا

بصيرا ومن راووقها يسمع الصم جليت على البناء للمفعول اى اظهرت وكشفت
ونصب سترا على الحالية والستر نقيض الجهر والاكمه الذى يولد اعمى وغدا من
الغدو وهو الذهاب غدوة ثم عم ذكره صاحب المغرب فنصب بصيرا على الحالية
لا على المفعولية اذ لم يعرف مجى غدا بمعنى صار كاصبح والراووق المصفاة يقال
راق الشراب يروق روقا اى صفا وروقته انا ترويقا ومن تعليلية ومعنى
علية راووق المدامة لما ذكره انه يونس ذلك الصوت الحادث عند تصفيتها فى
حالة سمعهم ويزيل عنهم علة الصمم والصم جمع الاصم وهو بينة الصمم والصمم
اصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر اصم يسمى فقدان حاسة السمع
لان سببه ان يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجويف فيه يشتمل على هوا يسمع
الصوت بتموجه ولوانى ركبا بمواتر ارضها وفى الركب ملسوع لما ضرها السم
الركب اصحاب الابل فى السفر دون الدواب وهم العشرة فما فوقها ومعنى يمموا
قصدوا ومنه التيمم والترب التراب والارض معروفة وهى اسم جنس وكان حقا الو حلا
منها ان يقال ارضه ولكن لم يقولوا والضمير للمدامة والواو فى وفى الركب ملسوع
حالية والملسوع من لسعته الحية او العقرب وتلسع لسعا والضر ضد النفع
والضمير للملسوع والسم بالفتح والضم واحد السموم القاتلة ولو رسم
الراقى حروف اسمها على جبين مصاب جن ابراه الرسم الرسم الاثر ورسم
الدار ما كان من آثارها لاصقا بالارض اى لم يقل ولو رقم مع المناسبة بينه
وبين لفظ الراقى وهو من يفعل الرقية لان الرقم اقوى من الرسم فاسناد
الاثر اليه مع ضعفه اسند اليه الرقم بالطريق الاولى بدون العكس وفى قوله
حروف اسمها دون اسمها ايضا رعاية لتلك النكتة فافهم والجبين فوق الصدغ ع
وهما جبينان يمين الجبهة وشمالها ومن وهم انه الجبهة فقد وهم والمصاب
من اصابه مكروه وجن بضم الجيم والتشديد صيغة مخصوصة له يقال جن الرجل
جنونا فهو مجنون ابراه اى لجعل ذلك المصاب برئا من الجنون وذكر الاسم
المذكور فالتعريف فى الاسم للعهد وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها
لاسكر من تحت اللواء ذكر الرقم الفوق ضد التحت واللواء بالمد واحد الفرق بين اللوا والراية
الالوية قال فى المغرب اللواء علم الجيش وهو دون الراية لانه شقة ثوب تلوى
وتشد على عود الرمح وهذا على خلاف ما ذكره الامام السرخسى فى مبعث الرايا

من

من السير الكبير فانه قال ثمه اللواء اسم لما لم يكن للسلطان فيكون فى كل جيش واحدا
اذ قال فى باب الرايات منه الراية اسم ما يكون لكل قايد يجتمع جماعة تحتها وعلى كلا
التقديرين من وهم انه الراية فقد وهم والجيش الجند يسير والى الحرب منه جاشت
القدر اذا غلت قال شمس الائمة السرخسى فى السير الكبير سمى الجيش جيشا لانه
يجيش بعضهم فى بعض لكثرة عددهم والرقم والترقيم تعجيم الكتاب وتنقيطه
وتبيين حروفه وكتاب رقيم اى مرقوم فعيل بمعنى مفعول قال الشاعر
سارفكم فى الماء القراح اليكم على بعدكم ان كان للماء راقم كذا قال ياقوت
الحموى فى معجم البلدان قوله من تحت اللواء اى الذين يتبعون ذلك اللواء فانه
يكنى بالكون تحت شئ عن التبعية له ولا يخفى ما فيه من التعميم وما فى المعنى الحقيقى
الذى ذهب اليه بعض الافهام من التخصيص والمناسب للمقام هو الاول وفى تامل
تهذب اخلاق الندامى فيهتدى بها الطريق العزم من لا له عزم التهذيب
كالتنقيه وتهذيب الاخلاق تطهيرها بتبديل القبيح منها بالحسنه والاخلاق
جمع خلق والخلق السجية وهى ملكه راسخة فى النفس تكون مبدا لصدور افعال
منها بسهولة حسنة كانت تلك او قبيحه والنداى جمع ندمان والندمان وقد مر انه و يم
بمعنى والفاء فى فيهتدى تفريعية وقد مر معنى الاهتداء وتعديتها باللام والباء
فى بها سببيه والضمير لفاعل تهذب وهو المدامة والطريق كالسبيل والصراط
فى التذكير والتانيث اما فى المعنى فبينها فرق لطيف وهو ان الطريق كل ما يطرقه
طارق معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد السلوك و
والصراط من السبيل ما لا التواء فيه بل يكون على سبيل القصد فهو اخص الثلثة
ولا المشابهة بليس والعزم على ما مر هو القصد على امضاء ما اجمع عليه النفس
ويكرم من لا يعرف الجود كفه ويحلم عند الغيظ من لا له حلم الكرم نقيض اللوم
قال الامام المرزوقى فى شرح الحماسة والخصال المتكرمة اذا اجتمعت سميت لوما
والجود على ما ذكره الامام الراغب فى الذريعة بذل المقتنى ويقابله البخل والسخاء هيئة
داعية للانسان الى بذل المقتنيات حصل منه البذل او لم يحصل ويقابله الشح هذا
هو الاصل وان كان كل واحد منها قد يستعمل فى موضع الآخر وعدم عرفان الجود
كناية عن البخل البالغ نهايته والاسناد الى الكف باعتبار انه مظهر البذل والحلم
الاناة والغيظ الغضب الكامن وما فى الصحاح من التقييد بان يكون للعاجز

موسى

في كتب اللغة قال الجوهري وجمع الصاحب صحب مثل راكب وركب وقال صاحب القا
وبهم اصحاب واصاحب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب وقال النووي
في تهذيب الاسماء والجمع صاحب على صحب وراكب على ركب واصحاب جمع صحب كنهر
وافهار ثم ان في القوم ثلثة اقوال الاول انه اسم جمع وهو الذي قدمناه و
الثاني انه جمع له واحد من لفظه وهو الذي ذكرناه ثانيا نقلا عن صاحب المجمل
والثالث انه جمع لا واحد له من لفظه وهو الذي ذكرناه نقلا عن صاحب الكشف
واللثم القبلة تقول لثمت فاها بالكسر اذا قبلتها وربما جاء بالفتح والقدام فاعل
نال واللثم مفعوله ويجوز العكس ايضا والضمير في اناثها وشمائلها للدامنة والضمير
البارز في اكسبه للقدام والمستتر للثم والكسب الجمع والتحصيل يتعدى الى المفعولين
اولهما ضمير القدام وثانيهما معنى شمائلها قال الجوهري كسبت اهلي خيرا وكسبت
الرجل مالا فاكسبه وهذا مما جاء على فعلته ففعل وذكر النووي عن ابن الابل
الى يكسب بضم الياء وانشد فاكسب مالا واكتسبه حمدا وفي التيسير الكسب اجتلاب
الحظاء بما سبب له من الاسباب وقال الكمال شيء اصل الكسب الفعل لجر نفع او دفع
ضرر ولهذا لا يوصف به تع والشمايل جمع شمال والشمال الخلق يقولون لدى صفها
وانت بوصفها خبير اجل عندي باوصافها علم اي يطلبون مني وصفها والمراد
من الوصف ما يقوم به من المحاسن وما ذكر قبل هذا اثارها وخواصها ومن الفرق
بينهما قال شرحت اوصافها في الابيات السابقة فلنغل ايضا بعض اوصافها
المخصوصة ولا يخفى ما فيه وقوله وانت بوصفها خبير جملة حالية في مقام التعليل
والخبير العالم والخبار الارض السهلة فيها جحر وخبار واخبرت بالشيء اخبارك
لانه تسهيل بطريق العلم والمخابرة ان يزرع على النصف او الثلث او نحوه
والاكار الخبير والمخابرة المواكرة وذلك تسهيل الزراعة واصل الباب السهولة
واجل بسكون اللام حرف جواب مثل نعم فيكون تصديقا للمخبر واعلاما للمستخبر
ووعد المطالب فيقع بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيدا قال
الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا
قلت انت سوف تذهب قلت اجل كان احسن من نعم واذا قلت اتذهب قلت
نعم كان احسن من اجل وهنا تصديق لقولهم انت بوصفها خبير ووعد لهم
ولا يبعد في الجمع بين المعنيين المناسبين خصوصا في الاشعار فانه يزيد

اسم جمع

اول هنا منقول عن صاحب الكشف لا عن صاحب المجمل لان القول الثاني منقول هنا عن صاحب المجمل والقول الثالث منقول عن صاحب الكشف لا عن صاحب المجمل كتبه ديبي

برده قوله تع والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس في مقام الترغيب والحث
عليه فان العاجز عن اظهاره لانه مضطر في كظمه بمعزل عن مقام الحث والترغيب
وقيل الغيظ هيجان الطبع بتكره ما يكون على خلاف رضاه ولذلك لا يطلق
على الله تع ولو نال قدام القوم لثم اناثها لاكسبه معنى شمائلها اللثم
النيل الاصابة يقال نال خيرا ينال اي اصاب واصله نيل ينيل مثل تعب
يتعب وقيل النيل هو وصول النفع اذا اطلق وان قيد يقع على الضر لان
اصله الوصول الى الشيء والفدام بكسر الفاء ما يوضع في فم الابريق ليصفى
به ما فيه والفدام بالفتح والتشديد مثله يقال فدمت على فيه بالفدام
فدما اذا غطيت ومنه رجل فدم اي عيي ثقيل والقوم اسم لجماعة الرجال
خاصة لانهم القوام بامور النساء فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد
الضمير العايد اليه مثل الرهط ونفر والقوم حزبه وقال صاحب المجمل القوم
جماعة الرجال دون النساء وواحد القوم امرء يقال قوم واقوام واقاوم
جمع الجمع وقال الجوهري والمرء الرجل ولا تجمع على لفظه وقال صاحب الكشاف
في سورة الحجرات وهو في الاصل جمع قايم كصوم وزور جمع صايم وزاير و
تسميته بالمصدر عن بعض العرب اذا اكلت طعاما احببت نوما وابغضت قوما
اي قياما واختصاص القوم بالرجال صريح في قوله تع لا يسخر قوم من قوم عسى
ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى ان يكن خيرا منهن وفي قول زهير
اقوم آل حصن ام نساء واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور
والاناث فليس لفظ القوم بمتعاط للفريقين ولكن قصد ذكر الذكور وترك
ذكر الاناث لانهن توابع لرجالهن فكانه قصد بقوله فليس لفظ القوم الخ
الرد على الجوهري في قوله وربما دخل النساء فيه على طريق التبعية لان قوم
كل نبي رجال ونساء ثم انه جوز هنا ان يكون القوم في الاصل جمع قايم ووجهه
على احتمال آخر ذكره بقوله اي تسميته بالمصدر وقال في الفايق والتحقيق
ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم
بامور النساء قال الفاضل التفتازاني في فصل الفاظ العام من التلويح
بعد ما نقل ما ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما
جمع قايم كصوم جمع صايم والا فنعل ليس من ابنية الجمع انكارا لما شاع

في لفظ القوم

وذاع

لطفا على ما اوضحناه في رسالة معمولة في صحة الجمع بين معنيي المشترك في استعمال
واحد ثم انه قابل في الجواب قولهم بوصفها بقوله باوصافها وقولهم خبير بقوله
عليم وزاد عليه قوله عندي الدال على الثبوت وقدمه للدلالة على الاختصاص ولا
يخفى ما في هذا كله من لطف المبالغة المناسبة للمقام صفاء ولا ماء ولطف ولا هواء
ونور ولا نار وروح ولا جسم لا في المواضع كلها المشابهة لليس وخبرها
محذوف تقول انها صفاء ماء ولا ماء معها ولطف هواء ولا هواء معها ونور نار
ولا نار معها وروح جسم ولا جسم معها يعني انها صفاء متمثل ولطف مجسد
ونور مصور وروح مجرد والمراد بيان انه لا حظ لها من الكثافة اصلا ومن
قال ان المراد ان تلك صفاء وليس هناك ماء فلا يكون ذلك الصفاء صفاء الماء وهي
لطف وليس هناك هواء فلا يكون ذلك اللطف لطف الهواء وكذلك هي نور وليس
هناك نار فلا يكون ذلك النور نور النار وهي روح وليس هناك جسم فلا يكون
روحا متعلقا بذلك الجسم فقد اخل بحق الكلام فان كونه صفاء غير صفاء الماء
من حيث انه لا يدل على تجرد ذلك الصفاء عن المحل الموصوف به لا يفيد ما افاده
كونه صفاء ماء مجردا عن الماء من المبالغة في الخلو عن شائبة الكثافة وكذا
الحال في نظائرها والله اعلم محاسن تهدي الواصفين لوصفها فيحسن فيها
منهم النثر والنظم محاسن خبر مبتدأ محذوف اي هي محاسن وهذا اولى من تقدير
لها محاسن والمحاسن جمع حسن على غير القياس والحسن ضد القبيح والهداية الد لالة
بلطف وقد مر بيان وجوه تعديتها قال الراغب الهداية الدلالة بلطف ومنه
الهداية وخص ما كان دلالة بفعلت نحو هديته الطريق وما كان من الاعطاء
بافعلت نحو اهديت الهدية واما قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فعلى التهكم
والفاء في فيحسن تفريعية وضمير التانيث في الموضعين للمدامة وضمير الجمع للواصفين
وقيل اول ضمير التانيث للمحاسن ولا حسن فيه كما لا يخفى على من يحسن التامل والنثر
والنظم صنفان معروفان من الكلام قال الراغب لتاليف الكلام خمس مراتب
الاولى ضم حروف التهجي بعضها الى بعض حتى يتركب منها الجمل المفيدة وهي النوع الذي
يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور من الكلام
والثالثة ان يضم بعض ذلك الى بعض ضما له مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج
ويقال له المنظوم والرابعة ان يجعل في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال

له المسجع والخامسة ان يجعل له مع ذلك وزن مخصوص ويقال له الشعر
ويطرب من لم يدر بها عند ذكرها كمشتاق نعم كلما ذكرت نعم قوله ويطرب عطف
عليه قوله ويكرم ونظايره وقوله يقولون وما يتعلق به جملة معترضة بين المعطو فين
والاعتراض على ما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف وهو ان يوتى
في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب
لنكتة سوى دفع الايهام هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما
سبق الى بعض الافهام من خرافات الاوهام والطرب خفة تصيب الانسان
من شدة حزن او سرور وغلب استعماله في الثاني وهو المراد ههنا والدراية
العلم والضميران للمدامة والشوق والاشتياق نزوع النفس الى الشيء ونعم بالضم
اسم امراة كذا قيل وعزي الى الصحاح ولم اجده فيه وعندي انه نعم بالفتح وهو
الابل خاصة بخلاف الانعام فانها لانواع المواشي ثم انه قد يذكر ويونث
هذا كله مذكور في درة الغواص في اوهام الخواص للحريري وقالوا شربت
الاثم كلا وانما شربت التي في تركها عندي الاثم اي قال لي الغافلون عن
حقيقة الحال شربت الخمر وارتكبت الاثم اي الذنب فان الاثم يطلق على الخمر باعتبار
كونها سببا له قال الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي الا الخمر التي في تركها اي في
ترك شربها الاثم وفي اضافة الترك الى نفسها في مقام الاضافة الى شربها اشارة
الى انها ليست الا للشرب وعندي اي في معتقدي ومذهبي من قولهم هذا عند ابي
حنيفة هنيئا لاهل الدير كم سكروا بها وما شربوا منها ولكنهم هموا هنيئا من
هنؤ الطعام او الشراب يهنؤ هناء وهناءة فهو هني ومنه كما في المنتهى في اللسان
التركي في اللحم المطبوخ قال الجوهري وكل امر ياتيك من غير تعب فهو هنيء صفة مصدر
محذوف اي ليشرب اهل الدير شربا هنيئا لهم والدير معبد النصارى وكم خبرية
حذف مميزها اي كم مرة سكروا بتلك المدامة والحال انهم ما شربوا منها ولكنهم
قصدوه قصدا كاملا وقد مر فيما سبق ان الهم فوق الارادة دون العزم
ومن لم يعرف بينهما لم يصب وعندي منها نشوة قبل نشاتي معي ابدا تبقى
وان بلي العظم يعني ان السكر من تلك المدامة حاصل قبل تعلقي بالبدن والنشاة
الحدث الذي جاوز حد الصغر فالمراد من النشاة حدوث البدن ويرشد اليه
المقابلة ببلى العظم ممن وهم ان معناه قبل وجودي فقد وهم يقال بلي الثوب

يبلى بلى بالكسر فان فتحتها مددت قال العجاج   والمرء يبليه بلاء السربال
كر الليالي واختلاف الاحوال   والابد الدوام   عليك بها صرفا وان شئت
مزجها   فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم   عليك بها اى خذ بتلك المدامة ومن قال
في شرحه بالفارسية بر تو باد فكانه لم يتامل في اداة التعدية في قوله بها صرفا
حال اى غير مخلوط يقال شراب صرف اى بحت غير ممزوج وان شئت مزجها اى ان
اردت ان تخلط تلك المدامة بالماء فاخلطها بماء اسنان الحبيب فان العدل عنه
ظلم بئس الاعتداء بمعنى يقال عدل عن الطريق عدلا وعدولا اذا جار عنه لا بمعنى
القسط فانه يتعدى بعلى والظلم بالفتح ماء الاسنان تراها من شدة الصفاء
كان ماء يجري فيها كذا قال ابن السكيت في اصلاح المنطق والظلم الذي بالضم
مقابل للعدل بمعنى القسط وهو وضع الشيء في غير موضعه وزيادة هو للحصر
وروحها الحان واستجلها به على نغم الالحان فهي بها غنم   اى خذ تلك المدامة
يقال في الاغراء بالشيء دونكه قال تميم للحجاج اقبرنا صالحا وكان قد صلبه فقال
دونكموه وقد مر تفسير الحان واستجلها اى اخرجها عن ظرفها به اى في الحان والاستجلاء
في الاصل طلب الظهور والجلاء والاستجلاء انما يكون باخراجها عن ظرفها وهو كناية عن
تناولها وشربها وعلى وضع مكان الباء لافادة التمكن كقولهم رميت على القوس
وجئت على حاله حسنة ذكره القاضي في تفسير قوله تع حقيق على ان لا اقول على الله
الا الحق وجعله في امثال هذا المقام على معنى مع من قصر الباع في صناعة البلاغة
والنغم جمع نغمة وهي الصوت الحسن في القراءة والانشاد والالحان جمع اللحن
وهو التنغم قال في المغرب لحن في قراءته تلحينا طرب فيها وترنم ماخوذ من الحان
الاغاني والفاء في فهي للتعليل والضمير فيها وفي بها للنغم لا للالحان كما توهم لان
الاصل رجوع الضمير الى المضاف فلا يعدل عنه بدون المقتضي والباء بمعنى مع
والغنم بالضم الغنيمة   في سكنت والتهم يوما بموضع   كذلك لم تسكن مع النغم   العم
الغم للتعليل والمعلل ما فهم من البيت السابق من الحث على ملازمة الحان وسماع
الالحان وما نافية وسكنت من السكون بمعنى ترك الحركة لا من السكن بمعنى الحي في
السكن وكذا ذكره متعلقة بالباء بمعنى في ولا خفاء في ان نفي الاول ابلغ من نفي
الثاني ومن ذكرهما كلا المعنيين ولم يعين واحدا منهما فكانه جوز المعنى الثاني
ايضا وذكر الجوهري ان التهم الحزن وبينهما فرق دقيق وهو ان الحزن يغبض   النفس

بغلظ

بغلظ الهم ومنه الحزن وهو ما غلظ من الارض وقال صاحب الكشاف في
سورة حم السجدة الخوف غم يلحق لتوقع المكروه والحزن غم يلحق لوقوعه
من فوات نافع او حصول ضار والهم منصوب على انه مفعول معه وقرينة الطبع
الثاني على ان الواو بمعنى مع ومن لم يتنبه لذلك رجح رفعه عطفا على الضمير المستكن
في سكنت مع ان ذلك العطف بلا فصل لا يجوز في فصيح الكلام نص على ذلك
في شروح الكشاف واليوم حقيقة في النهار ويطلق مجازا على جزء من الزمان
لا يعتبر ممتدا في العرف وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل كما في قوله تع
ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان او نهارا والمراد
ههنا المعنى المجازي والنعم قد مر تفسيرها في البيت السابق   وفي سكرة منها ولو
عمر ساعة   ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم   كلمة في بمعنى اللام التعليلية
كما في قوله تع فذلكن الذي لمتنني فيه وفي قوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار
في هرة حبستها والسكرة مرة من السكر والضمير في منها للمدامة والعمر مدة
الحيوة قليلة كانت او كثيرة قال الراغب العمر اسم لمدة عمارة البدن بالحيوة
فاضافتها الى الساعة للتقرير والتعليل ومن وهم ان العمر هو العيش زمانا
طويلا وان المراد من عمر ساعة مدتها فقد وهم وترى بمعنى تظن والدهر قد مر
معناه والعبد معروف والطايع المنقاد يقال طاع له يطوع ويطاع طوعا
وطواعية اذا انقاد والواو في ولك الحكم حالية اى والحال انت الحاكم عليه
المنفرد في حكومته دل على ذلك تقديم الجار والمجرور كما في قوله تع له الملك وله
الحمد والحكم مصدر قولك حكم بينهم اى قضى   فلا عيش في الدنيا لمن عاش
صاحيا   ومن لم يمت سكرا بها فاته الحزم   الفاء تفريعية اى لما كان الامر
على ما قررناه وبيناه فيما سبق لا عيش اى لا تمتع من الحيوة في الدنيا لمن عاش
اى تمتع من الحيوة صاحيا وهو ضد السكران والدنيا اسم لهذه الدار سميت
بها لدنوها فان اصلها الدنوا بالواو بدلالة قولهم دنوت الى الشيء ادنو دنوا
فقلبت الواو ياء ولم يقلب مثل ذلك في القصوى لانه ذهب بالدنيا مذهب الاسم
في قولهم الدنيا والاخرة وان كان اصلها صفة فخففت لان الاسم احق بالتخفيف
وقوله ومن لم يمت سكرا اى سكرانا وذكر المصدر في مقام الفاعل للمبالغة
كما في رجل عدل بها اى بتلك المدامة ونصب صاحيا وسكرا على الحال ومن وهم

ان نصب الثانى على انه مفعول لقوله لم يبت فقد وهم فانه الخزم اى ضيع الخزم
وهو كمال التيقظ لعواقب الامور والضمير لمن والموت والفوت معروفان
على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس فيها نصيب ولا سهم البكاء يمد ويقصر
اذا مددت اردت الصوت الذى يكون مع البكاء واذا قصرت اردت الدموع
وخروجها قال الشاعر بكت عينى وحق لها بكاها ولا يغنى البكاء ولا العويل
ومن وهم ان كلاهما بمعنى واحد فقد وهم نعم ان بكيته وبكيت عليه بمعنى قال الشاعر
الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكى عليك نجوم الليل والقمر وضاع
بمعنى هلك يقال ضاع الشئ يضيع ضيعة وضياعا بالفتح اى هلك والعمر
والعمر قد مر بيان معناه والمراد من ضيعان العمر
نفاذه وانقضاؤه قوله وليس فيها جملة حالية
والضمير فى نفسه وفى غيره لمن وفى فيها
للدنيا والنصيب والسهم الحظ
من الشئ ولكانه اراد بالاول
المعين وبالثانى
المبهم فافهم
تم

Murat Molla [illegible] Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/53
Tasnif No. : 892.7-08

الحمد لوليه والصلوة على نبيه لما كان مدار التجوز في اللفظ مفردا كان
او مركبا على النقل عما وضع له وقد تقرر في موضعه انقسام وضعه الى شخصي
وهو وضع مادته ونوعي وهو وضع هيئته فلاجرم انقسم المجاز بحسب هذين
الوضعين الى اربعة اقسام لان التجوز لا يخلو من ان يكون بحسب الوضع الشخصي
بان يكون المنقول عما وضع له مادة اللفظ او بحسب الوضع النوعي بان
يكون المنقول عما وضع له هيئته وعلى الاول لا يخلو من ان يكون تلك المنقولة
عما وضعت له مادة المفرد او مادة المركب وعلى الثاني لا يخلو من ان تكون تلك
الهيئة المنقولة عما وضعت له هيئة المفرد او هيئة المركب فالاقسام اربعة
الاول منها وهو ان يكون المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع له وضعا
شخصيا مجاز مفرد وامثلته اكثر من ان يعد والثاني وهو ان يكون المنقول
لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مركب وهذا القسم من
المجاز لا يوجد الا في الاستعارة التمثيلية والمجاز المرسل المنقلب عن الكناية
والثالث وهو ان يكون المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا
مجاز في الهيئة قال الامام المرزوقي في شرحه قول الحماسة وابغض الي بانيا بها
استعير فيه بنا الامر للخبر لان معناه التعجب والتعجب خبر وهم يستعيرون المباني
للمعاني كما يستعيرون الجمل والمفردات وهذا كما يستعار بنا الخبر للامر كقوله تع
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية انتهى كلامه والاستعارة صيغة
الماضي للمستقبل وبالعكس ايضا من القسم المذكور والرابع وهو ان يكون
المنقول لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا مجاز بحسب الهيئة التركيبية
كقولها رب اني وضعتها انثى فان هيئة هذه الجملة موضوعة للاخبار وقد
استعيرت لانشاء اظهار التحزن والفاضل التفتازاني لعدم فرقه بين المجاز
المركب الذي لا تجوز في هيئته بل في مادته والمجاز في الهيئة التركيبية رد قوله

صاحب

صاحب التلخيص فاما المجاز المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل
للمبالغة كما يقال للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا يسمى التمثيل على سبيل
الاستعارة وقد يسمى التمثيل مطلقا حيث قال في شرحه وههنا بحث وهو ان المجاز المركب كما
يكون استعارة فقد يكون غير استعارة وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب
الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد
قائم موضوعة للاخبار بالاثبات فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد ان
يكون ذلك بعلاقة بين المعنيين فان كانت العلاقة المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة
كقوله هواي مع الركب اليمانين مصعد البيت فان المركب موضوع للاخبار والغرض منه
اظهار التحزن والتحسر فقصر المجاز المركب في الاستعارة وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب
الى هنا كلامه وانت بعد ما نبهت على الفرق بين المجاز المركب والمجاز بحسب الهيئة التركيبية
بان التجوز في الاول بحسب المادة وفي الثاني بحسب الهيئة وعرفت ان كلام صاحب التلخيص
في الاول دون الثاني فقد وقفت على ان المخطئ هو المخطئ نعم لم يصب صاحب التلخيص في زعمه
انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية لما عرفت ان المجاز المرسل المنقلب عن الكناية
ايضا منه وكذا لم يصب في قوله وقد يسمى التمثيل مطلقا لان المسمى بالتمثيل مطلقا هو
التشبيه التمثيلي لا الاستعارة التمثيلية فانها مسماة بالتمثيل على سبيل الاستعارة لا بالتمثيل
مطلقا وقول صاحب المفتاح في النوع الثاني من اصل التشبيه واعلم ان التشبيه متى كان
وجهه وصفا غير حقيقي وكان منتزعا من عدة امور خص باسم التمثيل كالذي في قوله واصبر
على مضض الحسود فان صبرك قاتله كالنار تاكل نفسها ان لم تجد ما تاكله وقوله في تحقيق
الاستعارة التمثيلية بعد التمثيل بما ذكره صاحب التلخيص وهذا هو الذي نسميه التمثيل على
سبيل الاستعارة صريح فيما ذكرنا ويوافقه كلام صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله
مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الاية بعد تحقيقه ان المثلين كليهما من باب التشبيه
دون الاستعارة والصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطونه ان التمثيلين جميعا من جملة
التمثيلات المركبة دون المفردة وقال صاحب المفتاح في اخر بحث التشبيه التمثيلي ثم ان
التشبيه التمثيلي متى فشا استعماله على سبيل الاستعارة لا غير يسمى مثلا ولكان صاحب
التلخيص لم يفرق بين عبارة التمثيل وعبارة المثل فقال وقد يسمى التمثيل وكان حقه
ان يقول وقد يسمى المثل واذا احطت بما تلوناه فقد وقفت على ما في تقسيم المجاز الواقع
في المفتاح والتلخيص من القصور حيث لم يذكر فيه الثالث والرابع من اقسامه

بل ادرج الاول منهما في نوع اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وذكر في اواخر قانون
الطلب على وجه الاجمال قال صاحب المفتاح واعلم ان الطلب كثيرا ما يخرج لا على مقتضى الظاهر
وكذلك الخبر فيذكر احدهما في موضع الآخر ثم اورد امثلة مرجعها الى التجوز في البناء وعبر
عن الثاني بالمتولد عن انواع الطلب حيث قال بعد تقريره وبيان انقسامه الى الاقسام
الخمسة فبالحري ان نبين كيف يتفرع عن هذه الابواب الخمسة النهي والاستفهام والامر والتمني
والنداء ثم ان للمجاز تقسيما آخر تفردت به ايضا وهو ان اللفظ المجازي لا يخلو من ان يكون
معناه الحقيقي متعذرا اولا وعلى الاول لا يخلو من ان يكون العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي المصححة للانتقال والاستعمال علاقة المشابهة بينهما او غيرها وعلى الاول لا يخلو من ان يكون
تلك العلاقة تحقيقية او تنزيلية وعلى تقدير كونها تحقيقية لا يخلو من ان يكون اللفظ المشبه به
واحدا كان او متعددا منقولا عن مفهومه الوضعي او لا يكون منقولا عنه وعلى الثاني لا يخلو من
ان يكون تلك العلاقة معنوية اصلية او لفظية مخترعة والاول من هذه الاقسام التشبيه البليغ
المنقسم بحسب الوحدة في لفظ المشبه به والتعدد الى التشبيه الملتبس بالاستعارة التصريحية والى
التشبيه التمثيلي فان لفظ المشبه به في كل واحد من هذين التشبيهين منقول عما وضع له على ما
حققناه في موضعه والثاني منها الاستعارة التصريحية وانما قيدناها بالتصريحية احترازا عن
الاستعارة المكنية لانها ليست من اقسام المجاز وان ذهب اليه وهم صاحب المفتاح ومن
قلده على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تقسيم الاستعارة والثالث منها الاستعارة التهكمية
فان مبناها على تنزيل ما بين المستعار منه والمستعار له من المباينة منزلة المشابهة والرابع
المجاز المرسل والخامس المشاكلة فان مبناها على ايقاع المستعار له في صحبة المستعار منه او
ضمنه ولا بد من هذا التقسيم وقد غفل عنه صاحب المفتاح ومقلدوه لينتظم قوله عليه السلام
صدق الله وكذب بطن اخيك قال صاحب الكشف قوله صدق الله وكذب بطن اخيك من
باب المشاكلة ولهذا احسن موقعه جدا وهذا النوع من المشاكلة شبه الاستعارة التمليحية التي
من قبيل الاستعارة التهكمية انما الفرق بينهما في القصد الى السخرية في الثانية دون الاولى ومن
حيث ان مدار المشاكلة على تنزيل علاقة التضاد منزلة علاقة التناسب والتشابه ومن رام زيادة
تحقيق لهذا المقام فلينتظر رسالتنا المعمولة في المشاكلة في سلك المطالعة وعلى تقدير ان
لا يكون المعنى الحقيقي متعذرا لا يخلو من ان يكون المعنى الحقيقي داخلا في المعنى المجازي اولا وعلى الاول
لا يخلو من ان يكون دخوله فيه دخول الجزء تحت الكل او دخول الجزئي تحت الكلي والاول من
هذه الاقسام التضمين وتفصيل الكلام فيه برد الاوهام في الرسالة التي عملناها في تحقيقه

والثا

والثاني منها عموم المجاز وتفصيله يطلب من الحواشي التي علقناها على التلويح والثاني
وهو الذي لا دخول فيه للمعنى الحقيقي في المعنى المجازي اصلا وان كان له نوع دخل
في ارادته الكناية فان مبناها على ارادة المعنى المجازي مع القصد في الجملة الى المعنى
الحقيقي من الخارج للانتقال منه الى ذلك المعنى المجازي المراد فافهم والله الهادي
الى الرشاد وللمجاز تقسيم بعض آخر اخترعناه ايضا وهو ان اللفظ الذي اعتبر فيه التجوز
لا يخلو من ان يكون منقولا عما وضع له او لا يكون منقولا عنه بل ثابتا فيه متقررا
والاول مجاز وضعي ينتظم الاقسام المذكورة في التقسيم المار ذكره آنفا خلا
الاستعارة فان فيها خلافا بين علماء البيان ذهب الاكثرون الى انها منقولة عن
المعنى الوضعي فينتظمها ايضا القسم المذكور والباقون الى انها غير منقولة عن المعنى
الوضعي وان كانت مستعملة فيما لا يصدق عليه ذلك المعنى الوضعي في نفس الامر
كاللفظ المستعمل غلطا فيما لا يصدق مفهومه الوضعي والتفصيل المشبع في تحقيق
هذا المقام يطلب من بعض تعليقاتنا وانما وصفنا المجاز المذكور بالوضعي دون
اللغوي كما فعله غيرنا لعدم صدقه على المجاز العرفي والشرعي بخلاف الوضعي
لان الوضع على اطلاقه ينتظم الوضع العرفي والشرعي ومن عرف المجاز على وجه
يعم الانواع الثلثة ثم وصفه عند التقسيم باللغوي لم يكن على بصيرة والثاني
مجاز عقلي كما في الاقبال والادبار في قول الخنساء، فانما هي اقبال وادبار قال
الشيخ في دلائل الاعجاز لم ترد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز
في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال
والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان
كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر
على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول ومعنى تقدير المضاف فيه
انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه
ان يجاء بلفظ الذات الا انه مراد وقال سيد المحققين فيما علقه على الكشاف
المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شان محالها كانها صارت عين ما
قام بها مثلا قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اول بمعنى
اسم الفاعل فات ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف المضاف ولا يذهب
عليك ان ما ذكره الشيخ في الاقبال والادبار هو بعينه ما ذكره الق يلون

بعدم النقل عن المفهوم الاصلي في الاستعارة في الاسد في مثل قولك رايت
اسدًا والعجب ان القوم ينقلون القول المذكور من الشيخ ويردون على القا
بعدم النقل في الاستعارة واما التجوز في نحو انبت الربيع فخارج عن التقسيم
المذكور لان التجوز فيه في الاسناد لا في اللفظ نفسه ولا في معناه، واعلم ان
في المجاز فايدة عامة كافية لحسنه تشمل انواعه وتتناول افراده وربما تشتمل
بعضها على فايدة اخرى فتزداد حسنه اما الفايدة التي لا تتخلف عن مجاز اي مجاز
كان فزيادة تقريب المعنى في ذهن السامع وذلك لان المجاز مطلقا يحتاج في الوصول
الى المعنى المراد منه الى ملاحظة المعنى الحقيقي والعلاقة بينه وبين المعنى المجازي
والاستعانة بالقرينة الحالية والمقالية وكلما كانت الحاجة الى التعمل اكثر يكون
التامل اوفى والاهتمام اقوى واشد وتقريبا لمعنى المراد في الوصف ازيد
وصاحب المفتاح لغفوله عن هذا قسم الى المتضمن للفايدة والخالي وزعم ان الموضوع
للمقيد المستعمل في المطلق كالمشفر الموضوع للشفة الغليظة المستعمل في مطلق
الشفة من هذا القبيل حتى ادعى ان هذا الاستعمال كاستعمال احد المترادفين
في مقام الآخر في عدم التضمن لفايدة زايدة والعجب انهم يجعلون التصرف
والافتنان في وجوه الكلام واظهار القدرة عليه فايدة عامة لانواع الالتفات
وافراده وهذه الفايدة توجد في افراد المجاز ايضا فكيف لا يجعلونه من فوايده
ثم ان صاحب المفتاح زعم ان المجاز المتضمن في التشبيه ومتضمن لها واراد
بالقسم بالاول ماعدا القسم الخالي عن الفايدة في زعمه من المجاز المرسل
وبالثاني الاستعارة وهذا كالتصريح منه بان التشبيه بجميع مراتبه خارج عن حد
المجاز وقد قال في موضع آخر من كتابه ان انضباط علم البيان الى التعرض للمجاز
والكناية وهذا القول منه مع الزعم المذكور اخراج منه مباحث التشبيه عن حد
علم البيان وهذا من قصور البضاعة وقصر الباع في هذه الصناعة والتحقيق
على ما اوضحنا في موضع آخر انه من اركانه وان التشبيه
التمثيلي والتشبيه الذي ترك فيه اداته
من اقسام المجاز على ما نبهناك
عليه فيما تقدم والله اعلم
تمت الرسالة

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1831
Yeni Kayıt No.: 1495/54
Tasnif No.: 297.4

الحمد لله الذي احلنا مقام الكرامة في دار التكليف واحل لنا البيع وحرم الربوا والصلوة على سيدنا محمد المبعوث الى الاسود والاحمر ما اصفر الزرع واخضر الزرع فهذه رسالة معمولة في بيان حقيقة الربوا وما يتعلق بها من المسائل اعلم ان الربوا من اصناف البيع لا من انواعه كالسلم والصرف وقد افصح عن هذا صاحب البدايع حيث قال عند تعداده شرايط صحة البيع ومنها الخلو عن الربوا وان شئت قلت ومنها المماثل بين البدلين في الاموال الربوية حتى لو انتفت فالبيع فاسد لانه بيع فيه ربوا والبيع الذي فيه ربوا فاسد لان الربوا حرام بنص الكتاب الكريم قال الله تع وحرم الربوا الى هنا كلامه فحق الربوا ان يذكر مع ساير البيوع الفاسدة في بابها ويعد شعبة منها منفصلة لامتيازها عن سائرها باحكام مخصوصة وعلى تقدير افرادها في باب مستقل لا وجه للفصل بينها وبين البيع الفاسد بما ليس منه وحقيقة الربوا فضل في احد البدلين خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة والمراد من الفضل ما يعم مزية النقد على النسية لا الفضل المتعارف ولهذا نكره ولا بد من هذا التعميم ليتناول التعريف نوعي الربوا قال في الحجة اعلم ان الربوا نوعان احدهما ربوا الفضل وهو عبارة عن فضل مال خال عن العوض مشروط في عقد المعاوضة والآخر ربوا النسآء وهي عبارة عن الفضل من حيث الحال بان يكون احد عوضيه عاجلا والآخر آجلا وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل اي فضل احد الشيئين على الآخر بالمعيار الشرعي اي الكيل او الوزن حيث حقق الفضل المذكور في تعريف مطلق الربوا بما لا يوجد في ربوا النسآء وانما قلنا في احد البدلين ولم نقل لاحد المتعاقدين كما قاله صاحب الهداية وتبعه صاحب الوقاية لان العاقد قد يكون حقيقة فقد يكون وكيلا وقد يكون وليا وقد يكون فضوليا والمعتبر في الربوا كون الفضل للبايع او المشتري وانما قلنا شرط

في عقد المعاوضة لانه اذا لم يشترط فيه لا يكون ربوا كما اذا كان البدلان متساويين ثم سامح البايع او المشتري بالفضل في احدهما وكما اذا كانا معجلين ثم سامح احدهما بالتاخير والمراد من الفضل في اول نوعي الربوا الفضل المعهود ولهذا عرف وشرطه فيه ان يكون احد البدلين من جنس الآخر وان يكون من جنس المكيل والموزون وان يدخل تحت المساواة بالمعيار الشرعي وشرطه في ربوا النسآء اتحاد الجنس او القدر وعلته الكيل او الوزن مع الجنس وانما لم نقل وعلته القدر مع الجنس كما قال صاحب الوقاية لان القدر ينتظم المكيل والموزون فعلى تقدير اعتبار ذلك العام يلزم ان لا يجوز السلم الموزون في المكيل لان احد الوصفين يحرم النسآء وهو جائز عندنا ومن غفل عن لزوم المحذور المذكور قال ان وجد القدر والجنس حرم الفضل وان وجد احدهما دون الآخر حل الفضل لا النسآء قال الامام القاعدي في فتاواه حقيقة الربوا هو الفضل من حيث القدر وشبهة الربوا هو الفضل من حيث التعجيل وحقيقة علة الربوا هذان الوصفان يعني القدر والجنس وشبهتها احدهما اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حقيقة الربوا انما يحرم بحقيقة العلة وشبهة الربوا تحرم بشبهة العلة فعلى هذا بيع جامة كرباس بانصديد وجامة كرباس بانصديد نقدا يجوز لان هذا حقيقة الربوا وحقيقة الربوا لا تحرم الا بحقيقة العلة ولم توجد واما نسية فلا يجوز لشبهة العلة وهي المجانسة فعلى هذا الى هنا كلامه ومراده ان يقال ان الثابت في ربوا الفضل حقيقة الحرمة فلا بد في ثبوتها من حقيقة العلة والثابت في ربوا النسآء شبهة الحرمة فيكفي في ثبوتها شبهة العلة والشبهة في باب الحرمة ملحقة بالحقيقة وبهذا البيان ارتفع الاشكال واندفع السؤال بان يقال ان الفضل في الصورة الاولى اقوى لحرمة الربوا بمعنى الحرمة الثابتة بنص الكتاب الوارد في تحريم الربوا لان يثبت فيها او احرزه الى الشيء اذ الحرم قليله وضعيفه يحرم كثيره وقويه بطريق الاولى واتضح وجه الجواب عما تمسك به الامام الشافعي حيث قال الجنس بانفراده لا يحرم النسآء لان بالنقدية وعدمها لا يثبت الا شبهة الفضل وحقيقة الفضل غير مانع فيه حتى يجوز بيع الواحد بالاثنين فالشبهة اولى واما ما ذكره صاحب الهداية بقوله ولنا ان مال الربوا من وجه نظرا الى القدر او الجنس والنقدية اوجبت فضلا في المال فتحقق شبهة الربوا وهي مانعة كالحقيقة فلا يجدي نفعا لا في حل الاشكال

المذكور

ولازم دفع ما ذكره المخالف ومنهم من دفع في هذا المقام فقال وذلك لان جزء العلة
وان كان لا يوجب الحكم لكنه يورث الشبهة والشبهة في باب الربوا ملحقة ولكنها
ادون من الحقيقة فلابد من اعتبار الطرفين ففي النسية احد البدلين معدوم
وبيع المعدوم غير جائز فصار هذا المعنى مرجحا لتلك الشبهة فلاجل في غير
النسية لم تعتبر الشبهة لما قلنا ان الشبهة ادون من الحقيقة على ان الخبر المشهور
وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا
بيد يؤيد ما قلنا ولا يذهب عليك انه قد طول ذيل الكلام بلا حاجة اليه في
النيل الى المرام في هذا المقام لتمام التقريب بدون انضمام قوله لكنها ادون
الخ لما نبهت عليه فيما سبق ان المراد من الشبهة شبهة الحرمة لا شبهة الربوا وهي
تثبت ببعض العلة الا انه حمل الشبهة على شبهة الربوا كما هو الظاهر من قوله لما
قلنا ان الشبهة ادون من الحقيقة فاحتاج الى الضمايم المذكورة بقي ههنا امر آخر
لابد من التنبه له وهي ان الاشتراك في الوزن مطلقا غير كاف في تحقق احد
الوصفين بل لابد من الاشتراك في صفته ايضا وقد افصح عن هذا صاحب
الهداية حيث قال اذا اسلم النقود في الزعفران ونحوه يجوز وان جمعهما
الوزن لانهما لا يتفقان في صفة الوزن فان الزعفران يوزن بالامناء وهو
مثمن يتعين بالتعيين اعلم ان ههنا نوعان آخران مشتبهان بالربوا احدهما
يعبر عنه في الكتب الفقهية باحتمال الربوا والبيع الذي فيه هذا الاحتمال لا يصح
قال صاحب الهداية ويجوز بيع الطعام والحبوب مكايلة ومجازفة وهذا
اذا باعه بخلاف جنسه لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف
شئتم بخلاف ما اذا باعه بجنسه مجازفة لما فيه من احتمال الربوا انتهى ومن
هنا ظهر انه كما لابد في صحة البيع من الخلو عن الربوا وشبهته كذلك لابد فيها
من الخلو عن احتمال الربوا وانما قلنا انه نوع آخر مغاير لنوعي الربوا لان
حرمته متحققة وان لم يوجد واحد من الفضل والنساء ولهذا تراهم يذكرون
هذه المسئلة في غير باب الربوا واما انه مشتبه بالربوا فظ كيف وقد بلغ
في الاشتباه الى حد خفي الفرق بينه وبين شبهة الربوا على مثل صاحب الهداية
حتى اورده في باب الربوا حيث قال ولو لم يعلم مقدار ما فيه يعني ما في الزيتون
اذا بيع مع الزيت لم يجز لاحتمال الربوا اذ الشبهة فيه كالحقيقة فانه

فانه صرح في انه زعم انه من قبيل الشبهة ولهذا ذكره في باب الربوا وليس الامر
كما زعمه وقد افصح صاحب البدايع عن فساد هذا الزعم حيث قال عند تعداد
شرايط صحة البيع ومنها اي من الشرايط المذكورة الخلو عن نوعي الربوا
ربوا الفضل وربوا النساء ثم قال بعد ما فرغ عن بيان احكام الربوا وشرا يطه
ومنها الخلو عن احتمال الربوا ولو كان احتمال الربوا من قبيل الشبهة في الربوا
لكان الشبهة في الربوا على نوعين شبهة النساء وشبهة الفضل فكان انواع
الربوا ثلثة لا اثنين والتحقيق ان المراد من الشبهة في شبهة الربوا ما يقابل
الحقيقة لا ما يقابل المحقق والتي لم توجد في صورة الاحتمال انما هي الثانية دون
الاولى واعلم ان لزفر خلافا في الحرمة لاحتمال الربوا ومبنى الخلاف على ان العلم
بالمساواة ليس شرطا عنده في صحة العقد بل يكفي تحقق المساواة في الواقع
سواء كانت معلومة للعاقدين اولا وعند ائمتنا الثلثة شرط فلا يجدي
تحققها في الواقع بدون العلم بها في دفع الحرمة عندهم قال صاحب الحقايق
باع زيتا بزيتون والزيت الذي في الزيتون اكثر ومثله لا يجوز لان بعض
الزيت او الثفل ربوا وان كان اقل يجوز اجماعا والفضل للثفل وان لم
يعلم ذلك جاز عند زفر وعندنا لا يجوز فالحاصل ان عنده جائز حتى يعلم
ان الزيت الذي في الزيتون مثل الزيت الخالص او اكثر منه فح لا يجوز عند
زفر وعندنا ليس بجائز حتى يعلم ان الزيت الخالص اكثر من الزيت الذي في
الزيتون فح لا يجوز الى هنا كلامه وبهذا البيان تبين الخلل في قول صاحب
الوقاية والزيتون بالزيت والسمسم بالخل حتى يكون الزيت والخل اكثر مما
في الزيتون والسمسم لما عرفت ان تحقق الزيادة في الواقع لا يجدي نفعا بل
لابد من العلم بها اذ به يندفع احتمال الربوا لا بالاول فتأمل وثانيهما
اي ثاني النوعين المشتبهين بالربوا الفضل من جهة زيادة الاجل في احد العو ضين
المؤجلين كما اذا بيع الحنطة بالشعير والاجل في احدهما اوفى الاخر سنة وانما
قلنا انه نوع آخر لانه ليس من قبيل حقيقة الربوا ولا من قبيل شبهة الربوا
لما عرفت ان المعتبر فيها فضل الحال على الاجل فلابد ان يكون احد العوضين
معجلا واما انه مشتبه بالربوا فظ كيف وقد اشتبه الامر على صدر الشريعة
حيث زعم دخوله تحت شبهة الربوا حيث قال في شرح قول تاج الشريعة

فان وجد الوصفان حرم الفضل والنسا اى ان وجد القدر والجنس حرم
الفضل كقفيز بر بقفيزين منه والنسا وان كان مع التساوى كقفيز
بر بقفيز بر احدهما او كلاهما نسية ولا يذهب عليك ان شبهة الربوا
اذا وجد للتساوى فى القدر والاتحاد فى الجنس والعوضان
موجلان انما يوجد بما ذكرنا من زيادة الاجل فى احدهما
وحرمة البيع المشتمل لهذا النوع لا لوجود
الفضل فى احد العوضين من جهة الاجل
بل لانه بيع الكالى بالكالى وهو
منهى بالنص الوارد فيه
ولهذا الحرم وان لم
يوجد تلك الزيادة
بان تكون
الاجلان
متساويان
م

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/55
Tasnif No. : 297.4

الحمد لوليه والصلوة على نبيه اعلم ان حد الخمر حد الشرب لان سبب وجوبه
شرب الخمر متى يجب بشرب قليلها وكثيرها ولا يتوقف الوجوب على حصول السكر
منها وحد ساير الاشربة حد السكر لان سبب وجوبه السكر الحاصل
بشربها والسكر حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة سلا
اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة وله حدان حد لحرمته
ولا خلاف فيه وحد لوجوب الحد بسببه وفيه اختلاف قال صاحب النهاية
والسكران الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجل
من المرأة وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا هو الذي يهذي ويخلط كلامه ثم قال
والمعتبر في القدح المسكر في حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذا بالاحتياط
وقال الامام قاضي خان في فتاواه واختلفوا في معرفة السكران يعني الذي
يجب الحد عليه قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء ولا
الرجل من المرأة وقال صاحباه ان اختلط كلامه فصار غالب كلامه الهذيان ن
فهو سكران والفتوى على قولهما نص على ذلك في البدايع وقال صاحب الهداية
في كتاب الاشربة ان عينها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ومن الناس
من انكر حرمة عينها وقال ان السكر منها حرام لان به يحصل الفساد وهو الصد
عن ذكر الله تع وهذا كفر لانه جحود الكتاب فانه سماه رجسا والرجس ما هو
محرم العين ثم قال يحد شاربها وان لم يسكر منها لقوله عليه السلام من شرب
الخمر فاجلدوه وعليه انعقد اجماع الصحابة وقد جاءت السنة متواترة
ان النبي عليه السلام حرم الخمر وعليه انعقد اجماع الامة ولان قليله يدعو
الى كثيره بخلاف ساير المطعومات لم يقل ساير المشروبات تعميما له الماكولات فان
المطعوم يتناولها والمشروبات وقال في شرحه المسمى بغاية البيان لا خلاف في ان
قليل الخمر وكثيره حرام يحد به انما الخلاف في ان ماء العنب متى يصير خمرا فعند

ابي حنيفة اذا القي عصير العنب بعد نشيشه فهو خمر وقالا اذا نش صار
خمرا وان لم يقذف الزبد وقال شيخ الاسلام خواهر زاده في كتاب الشرب
من المبسوط الخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وصار
اسفله اعلاه فهذا خمر بلا خلاف بين علمائنا واما اذا غلا واشتد ولم يقذف
بالزبد فعلى قول ابي حنيفة ليس بخمر ويحل شربه وبيعه وعلى قولهما هو خمر لا بحل
شربه الى هنا كلامه وقال بعض مشايخنا يفتى بالحرمة بمجرد الشدة وبالحد بقذف
الزبد احتياطا ولما كان سبب وجوب الحد شربها فلا بد من بقاء اسم الخمر
وقت الشرب فلو خلط الخمر بالماء ثم شرب نظر فيه ان كان الغالب الماء لا حد عليه
لان اسم الخمر يزول عند غلبة الماء وان كانت الغلبة للخمر او كانا سواء يحد لان
اسم الخمر باق وهي عادة بعض الشربة انهم يشربونها ممزوجة بالماء كذا في البدايع بع
واياك ان تتوهم من زوال اسم الخمر عند غلبة الماء ان ذلك تحل وتسقط الحد
فان الحرمة باقية الا ان الحد ينقلب من الشرب الى السكر يشير الى هذا
ما في المحيط البرهاني من المسئلة القابلة واذا طبخ الخمر في مرق بمنزلة الخل لا يؤكل
ولا يحد اذا حسا منه ما لم يسكر الى هنا كلامه واعلم ان حرمة السكر غير مخصوص حة
بديننا فانه حرام في ساير الاديان ايضا على ما نص عليه في البدايع حيث
قال وشرب الخمر مباح لاهل الذمة عند اكثر مشايخنا فلا يكون جناية وعند
بعضهم وان كان حراما لكنا نهينا عن التعرض لهم وما يدينون وفي اقامة
الحد عليهم تعرض لهم من حيث المعنى لانها تمنعهم من الشرب وعن الحسن بن
زياد انهم اذا شربوا وسكروا يحدون لاجل السكر لا لاجل الشرب لان السكر
حرام في الاديان كلها وما قاله الحسن حسن ولا يحد السكران باقراره على
نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فيحتال لدرئه لانه خالص حق الله تعالى
بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه
كساير تصرفاته ولو ارتد السكران لا تبين منه امراته لان الكفر من باب
الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر كذا في الهداية وبقوله بخلاف حد القذف
تبين ما في كلام الامام قاضي خان حيث قال صنع السكران جاير كذلك
ساير تصرفاته الا الردة والاقرار بالحدود والاشهاد على شهادة نفسه
من الخلل فتامل واعلم ان المعتبر هنا ما نقل عن الامامين في حد السكران

نقل عليه في شرح مختصر القدوري للزاهدي .بهذه العبارة السكران الذي يصح
منه التصرفات ان يصير كالمحال يستحسن ما يستقبحه الناس ويستقبح ما يستحسنو
لكنه يعرف الرجل من المراة والارض من السماء واما الموجب للحد ان لا يعرف
ذلك ايضا فلا جرم لا يصح تصرفاته واعلم ان حرمة الخمر لعينها فلا فرق في الحرمة
وما يتبعها من الاحكام بين قليلها وكثيرها بخلاف ساير المسكرات فان الحرمة
فيها لسكرها فقليلها يفارق كثيرها في الحرمة ووواد فيها هذا عندنا
واما عند الش فكل ما يسكر جرعته يحرم جرعته هذا
هو المفهوم من الهداية وقد نقل صاحب الدرر
والغرر ان السكر قد يحصل بطريق
مباح كالسكر الحاصل من الادوية
والاغذية ما عدا الخمر ولا
خفاء في ان البنج و
نحوه يدخل تحت
هذه الكلية

تم

Murat Molla H... ...phanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/56
Tasnif No. : 892-7-08

الحمد لوليه والصلوة على نبيه فهذه رسالة رتبناها في تحقيق معنى النظم
والصياغة عند ارباب البلاغة واصحاب البراعة فنقول ومن الله التوفيق وبيده
ازمّة التحقيق اعلم ان اساس البلاغة وقاعدة الفصاحة نظم الكلام
لا بمعنى ضم بعضها الى بعض كيف جاء واتفق بل بمعنى ترتيبها على حسب ترتيب
المعاني في النفس فهو اذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ولهذا
كان عند ارباب هذه الصناعة نظيرا للنسج والصياغة وما اشبه ذلك مما يوجب
اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل منها حيث وضع علة تقتضي
كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح واذ تحققت هذا فاعلم ان
نظم اجزاء الكلام مع قطع النظر عن الدلالة بمعانيها الوضعية على معان آخر
ضرب من التصوير فيستعار له الصياغة بدون اعتبار ملاحظة المعنى من الاتساع والتجوز
على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في دلايل الاعجاز واعلم ان مثل واضع الكلام
مثل من ياخذ قطعا من الذهب او الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى يصير قطعة
واحدة وذلك انك اذا قلت ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا تاديبا له
فانك تحصل من مجموع الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان
كما يتوهمه الناس وهو انك اثبت زيدا فاعلا ضربا لعمرو في وقت كذا وعلى صفة
كذا ولغرض كذا ولهذا المعنى نقول انه كلام واحد واذ قد عرفت هذا فبيت
بشار اذا تاملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم ورايته قد صنع
في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع حين ياخذ كسرا من الذهب فيذيبها ثم
يصبها في قالب ويخرج لك سوارا او خلخالا وانت اذا حاولت قطع بعض الفاظ
البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار وذلك انه لم يرد ان
يشبه النقع بالليل على حدة والاسياف بالكواكب على حدة ولكنه اراد ان
يشبه النقع والاسياف تجول فيه بالليل في حال ما تنكدر الكواكب وتتهاوى

فيه

فيه فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد والبيت من اوله الى آخره كلام واحد
الى هنا كلامه والبيت هذا كأن مثار النقع فوق رؤوسنا واسيافنا ليل
تهاوى كواكبه ومراد صاحب المفتاح من الصياغة حيث قال مثل ما سبق الى
فهمك من تركيب ان زيدا منطلق اذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام هذه
الصياغة المستعارة للنظم ولذلك اضافها الى الكلام دون المعاني كما اضافها
اليه في موضع آخر على ما تقف عليه باذن الله تعالى وقد تستعار الصياغة لترتيب
المعاني واحداث الصورة فيها كما هو الظاهر من كلام الشيخ حيث قال في كتابه
المذكور سابقا واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا
على الذي نراه بابصارنا فلما راينا البينونة بين احاد الاجناس يكون من
جهة الصورة وكان تبين انسان من انسان وفرس من فرس بخصوصية
تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك وكذلك الامر بالمصنوعات وكان تبين
خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك ثم وجدنا بين المعنى في احد البيتين
وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقا عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة
بان قلنا للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك وليس العبارة عن ذلك بالصورة
شيئا نحن ابتدأناه فينكره منكر بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ويكفيك
قول الجاحظ وانما الشعر صياغة وضرب من التصوير انتهى كلامه وهذا المعنى
من الصياغة ايضا لا يتوقف على الاتساع والتجوز بل يتحقق بها تارة وبمجرد
التصرف في النظم اخرى صرح الشيخ بذلك حيث قال وجملة الامر ان صور المعاني
لا تتغير بنقلها من لفظ الى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز وحتى لا يراد
من الالفاظ ما هو ظواهرها وضعت له في اللغة ولكن يشار بمعانيها الى معان
آخر اعلم ان هذا كذلك ما دام النظم واحدا فاما اذا تغير النظم فلا بد
حينئذ من ان يتغير صورة المعنى على ما مضى من البيان في مسائل التقديم والتاخير
الى هنا كلامه الا انه في الغالب يكون بنوع من الاتساع والتجوز ولذلك
قال الجاحظ وانما الشعر صياغة ولم يقل وانما الكلام صياغة فان الشعر
كالعلم لما اتسع فيه وتجوز من الكلام والا لحقه التعميم كما فعله الشيخ
حيث قال ومعلوم ان سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة وان سبيل
المعنى الذي يعبر عنه سبيل الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالذهب

والفضة يصاغ منهما خاتم او سوار انتهى كلامه ومراد صاحب المفتاح من الصيغ
حيث قال واذا تحققت ان علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام و
معرفة صياغات المعاني هذه الصياغة المستعارة لتصوير المعاني ولذلك اضافها اليه كما
ان مراد الجاحظ ايضا هي على ما نبه عليه الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا واذ قد وقفت
على ان مراد الجاحظ من التصوير الذي عبر عنه بالصياغة تصوير المعاني بترتيبها الذهني
لا تصوير الالفاظ بتركيبها الخارجي فقد عرفت ان من قال في شرح القول المنقول
من صاحب المفتاح اولا شبه تاليف الكلام بتاليف الكلام بترتيب كلمات
متناسبة الدلالات على حسب الاغراض المقصودة منه بصياغة الحلي ومنه قول
الجاحظ انما الشعر صياغة وضرب من التصوير لم يصب في قوله ومنه قول الجاحظ
واذا تحققت ان الصياغة المستعملة في عرف اهل هذه الصناعة تستعمل تارة
لما في نظم الكلام وتوابعه من احداث الهيئة واخرى لما في معنى الكلام وترتيبه
من احداث الصورة فاعلم انه لا دخل لعلم البيان في الصياغة بالمعنى الاول فان
علم المعاني مستقل في بيان ما يتعلق بها وكذا في الصياغة بالمعنى الثاني
ان لم يكن فيه تاثير للتوسع والتجوز وان كان فيه تاثير لهما فلعلم البيان
فيها شركة مع علم المعاني والحظ الوافر للثاني ضرورة ان الاول منه بمنزلة
الغصن من الدوحة وقد فرغنا عن تحقيق هذا في بعض تعليقاتنا وبهذا
التفصيل تبين فساد ما قيل في شرح القول المنقول عن صاحب المفتاح
ثانيا اي علمت حقيقة ان علم المعاني هو معرفة خواص تراكيب الكلام وان علم
البيان معرفة صياغات المعاني اي تصويراتها بالصور المختلفة وايرادها بالطرق
المتفاوتة على ما قال الجاحظ انما الشعر صياغة وضرب من التصوير حيث كان
مبناه على اختصاص معرفة الصياغة بالمعنى بعلم البيان بقي ههنا شيء لا بد من
التنبيه عليه وهو ان المعاني المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة ثلثة انواع
الاول معاني النحو الذي كان النظم الذي هو الاصل فيها عبارة عن تلك المعاني
على ما صرح به الشيخ في مواضع من دلائل الاعجاز منها قوله اذا كان لا يكون
النظم شيئا غير توخي معاني النحو واحكامه فيما بين الكلم كان من اعجب
العجب ان يزعم زاعم انه يطلب المزية في النظم ثم لا يطلبها في معاني النحو
واحكامه انتهى ولذلك اي ولكون المعتبر في النظم هذه المعاني دون

خصوصيات الالفاظ قد يتبدل الالفاظ ولا يتغير النظم وقد يتغير النظم ولا تغير في الا لفاظ
اما الاول فظ من المثال الكلامين كقولك جاء زيد وذهب عمرو في نظم مخصوص واما الثاني
فلانك اذا جعلت المبتدأ خبرا والخبر مبتدأ في نحو قولك الذاهب زيد يتغير النظم ولا يتغير
الالفاظ وكذلك اذا جعلت الصفة حالا او بالعكس واعتبر هذا في نحو قوله ولقد امر على
اللئيم يسبني والمراد من المعاني المذكورة في اول الرسالة هذا النوع دل على ذلك قول الشيخ
ومعلوم علم الضرورة ان لن يتصور ان يكون للفظ تعلق بلفظة اخرى من غير ان يعتبر
معنى هذه مع معنى تلك ويراعى هناك امر يصل احديهما بالاخرى كمراعاة كون نبك جوابا
للامر في قوله قفا نبك والثاني من الانواع المذكورة المعاني الوضعية المعبر عنها في عرفهم
بالمعاني الاول والثالث منها المعاني المقصودة في المقام والاغراض التي سيق لاجلها الكلام
المعبر عنها بالمعاني الثواني قال الشيخ بعد التفصيل المشبع في الفرق بين هذين واذ قد عرفت
هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة وهي ان تقول المعنى ومعنى المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر
اللفظ والذي يصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك
المعنى الى معنى آخر كالذي فسرت لك ثم قال بعد التمثيل والتوضيح فالمعاني الاول المفهومة
من انفس الالفاظ هي المعارض والوشي والحلي واشباه ذلك والمعاني الثواني التي يومى اليها
بتلك المعاني هي التي تكتسي تلك المعارض وتتزين بذلك الوشي والحلي انتهى كلامه وههنا نكتة
وهي ان الوشي من الثياب يكون وشيا كان على اللابس او قد كان قد خلع وترك غير ملبوس
وكذلك الحلي يكون حليا لجاريا وان لم تلبس وهذه المعاني التي دل بها على معان ثوان تكون
وشيا وحليا ما دامت لباسا لتلك المعاني فاذا خلعت عنها ونظر اليها منزوعة منها لم يكن
وشيا ولا حليا فلو قلت فصلان فلان مهزولة وانت لا تكني بذلك عن تحرمة امهاتها للضيفان فه
لم يكن من معنى الوشي والحلي في شيء وبهذا التفصيل تبين ان مرادهم من المعاني التي يضيفون
اليها عبارة الصياغة المعاني الاول وقد نبهت فيما سبق ان صياغتها على نوعين احدهما ما يكون
بالتصرف في النظم بلا اتساع وتجوز في الكلام والآخر ما يكون بنحو من الاتساع والتجوز فيه
مع قطع النظر عن حال النظم فان قلت هل يختلف دلالة المعاني الاول في كلام مخصوص
مركب من مواد معينة على المعاني الثواني بلا اتساع وتجوز فيه لا من جهة المادة ولا من
جهة الحيثية قلت نعم اذا تغير النظم والمواد على حالها على ما نقلنا عن الشيخ فيما تقدم
فان قلت هل لا يتغير صورة الكلام الى صلة بحسب النظم قلت بلى الا ان هذا التغير لا يؤثر
في الدلالة ولا يخرجها عن حد الوضع الى حد العقل فان قلت هل يحصل بمجرد تغير النظم

اختلاف في كيفية دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني قلت نعم الابدي ان يتبع
في قوله ولغدات على اللئيم يبيني حال كونه صفة اظهر دلالة على المعنى المقصود وهو التمدح
بالوقار حال كونه حالا ولقد افصح عن هذا من قال المرجح للوصفية على الحالية ان جعله
وصفا اي على لئيم عادته الستم مستبي افيد في المعنى وادل على الوقار انتهى ومن هنا
انكشف لك سر وهو ان الاختلاف في كيفية الدلالة غير منحصر في طريقي المجاز والكناية
كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال انصباب علم المعاني الى التعرض للمجاز
والكناية بناء على ما قدمه من ان التفاوت في الدلالة انما يمكن
بالدلالات العقلية وذلك بالطريقين المذكورين لان
قوله يبيني في الوجهين المذكورين على حقيقته
والتفاوت المذكور في الدلالة مرجعه
الى المعنى النحوي لا الى المعنى اللغوي
فافهم هذا السر الدقيق
فانه بالحفظ
حقيق

م

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/57
Tasnif No. : 081

قوله التحري هو في اللغة طلب احرى الامرين واوليهما وفي اصطلاح الشرع عبارة يقع على طلب احق الامرين واوليهما بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته عند اشتباه القبلة اذا اخفيت جهة القبلة على المصلي وليس عنده من يعلمها عليه ان يستدل على ذلك بكل ما يمكنه من النجوم والرياح والجبال وغير ذلك وعند انقطاع هذه الادلة يجب عليه التحري لاصابة جهة الكعبة القبلة عين الكعبة في حق الحاضر بمكة وجهتها في حق الغائب عنها وجهة التحري في حق العاجز عن معرفة جهتها كما ان الاجتهاد عند فقد النص اراد بالنص معناه اللغوي ولذلك قيد بقوله المفسر حتى ينسد باب التخصيص والتأويل فينقطع احتمال الاجتهاد لاصابة حكم الله تع قال اهل الحق ان الله تعالى في كل مسئلة حكما معينا قبل الاجتهاد خلافا لعامة المعتزلة وعليه امارة ظنية خلافا لطائفة من الفقهاء والمتكلمين فمن وجد تلك الامارة اصاب ومن فقدها اخطأ وكما ان المجتهد غير مكلف باصابته اي باصابة حكم الله لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا في الخطاء لكنه مكلف برعاية الاجتهاد حتى يكون مصيبا في الدليل فيكون ماجورا وان اخطأ في الحكم قال عليه السلام من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر فالمصيب والمخطي مشتركان في اجر الاجتهاد وللمصيب خاصة اجر الاصابة بل بالعمل بما ادى اليه اجتهاده اعلم ان الحكم الذي ادى اليه اجتهاد المجتهد حق لكن لا بمعنى المطابق للواقع لما عرفت انه قد يخطي في اجتهاده فلا يكون حكمه مطابقا للواقع بل بمعنى الثابت في الشرع ولذلك امر باتباعه فما نقل من اهل الحق من ان المجتهد قد يخطي وقد يصيب انما هو بالنظر الى الحكم الصادر عن الله تعالى وما نقل من ابي حنيفة رح من ان كل مجتهد مصيب انما هو بالنظر الى الحكم الظاهر في الشرع هكذا ينبغي ان يلاحظ الكلام في هذا المقام ولا يلتفت

الى ما سبق الى بعض الاوهام من ان الحق اذا كان واحدا لا بد ان لا يكون المجتهد مصيبا بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل لما عرفت ان وصف الحكم الحق المطابق للواقع لا ينافي تعدد الحكم الثابت في الشرع ومراد الامام من قوله والحق عند الله واحد ظاهرا هو الحق عنده من مذهب المخطئة فالحق المذكور محمول على الحكم الاول فتامل كذلك المتحري غير مكلف باصابتها اي باصابة جهة القبلة لما ذكر من العلة بل بالعمل بما ادى اليه من التحري فهو مكلف بالاستقبال الى جهة تحريه كما ان المجتهد مكلف بالعمل بموجب اجتهاده ولذلك اي ولوجوب العمل بما ادى اليه تحريه لو خالف جهة تحريه بان تحرى ووقع جهة تحريه الى جهة وترك تلك الجهة وصلى الى جهة اخرى لا تجزئه صلوته عندهما وان اصاب الكعبة سواء ظهرت في الصلوة او بعدها او ظهر الخطاء فيها او بعدها او ظهر الخطاء او لم يظهر شيء وعن ابي يوسف تجزئه ان اصاب القبلة ولو وافقها بان صلى الى جهة تحريه تجزئه صلوته وان اخطأ الكعبة لم يقل هنا وان اخطأ القبلة فيما تقدم وان اصاب القبلة كما قاله غيره لانه اما اخطأ ثم هنا ونما اصابها فانه على ما ظهر من قوله وذلك لان القبلة في حقه جهة تحريه لا الكعبة ولا جهتها لما مر ان القبلة في حق العاجز عن معرفة جهة الكعبة جهة تحريه فلا متمسك للمصوبة القائلين باصابة كل مجتهد بناء على انه لا حكم في المسائل الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فيتعدد ويختلف بحسب تعدد اجتهاد المجتهدين واختلافه في مسئلة التحري رد لقولهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي لا يخرج عن عهدة الصلوة لا لان فساد صلوة من خالف الامام عالما بحاله يدل على ما قلنا كما توهمه صاحب التوضيح لان ذلك لعدم صحة الاقتداء لانه اعتقد امامه على الخطاء لا لفقد شرط استقبال القبلة فلا دلالة فيما ذكر على ان القبلة ليس جهة التحري بل لان القبلة حال الاشتباه وان كان جهة التحري الا انه لم يقصد لذاته بل قصد للاصابة ولذلك اذا حصلت اغنت عنه كما اذا صلى بغير تحر وعلم بعد الفراغ انما قال بعد الفراغ لانه ان علم ذلك قبل الفراغ عليه ان يستانف الصلوة لان التحري افترض عليه فيفسد بتركه واما اذا علمه بعد الفراغ فلا استيناف لحصول المقصود حرج بذلك

فى التبيين انه اصاب فحكم التحرى فى مسئله القبلة حكم الاجتهاد فى المسائل
الاجتهادية على وقوع ما حققه اهل الحق تحفة من قال لم يعد مخطى
تحرى بل مصيب لم يتحر القايل صدر الشريعة فى شرح الوقاية لم يصب لانه لم
يثبت رواية بل الروايات متواترة على خلاف ما ذكر قال الطحاوى ولو انه
شك ولم يتحر وصلى من غير تحر فهو على الفساد بعد ما لم يتبين الصواب بعد
الفراغ من الصلوة وعلى وفق هذا ذكر فى الخلاصة والتحفة والبدايع والمفيد
والاختيار بل ثبت خلافه على ما صرح به قاضى خان فى فتاواه حيث قال
ولو شك فصلى بلا تحر فعلم فى الصلوة انه اصاب القبلة او اخطا يستانف
لان افتتاحه كان ضعيفا وان علم بعد الصلوة انه اصاب لا يعيدها لانه
لا يحتاج الى البناء فريدة المعتبر يعنى فى استقبال القبلة هو التوجه لمكان
البيت دون البناء حتى لو صلى فوق الكعبة جاز لان الكعبة هى العرصة
والهوى الى عنان السماء عندنا دون البناء الا ترى انه لو صلى على جبل
ابى قبيس جاز وفى فتاوى تاتارخان اذا رفعت الكعبة عن مكانها
لزيارة اصحاب الكرامة كما جاء فى الآثار ففى تلك الحالة جازت صلوة المتوجه
الى ارضها وعندى ان زيادة عبارة الشطر فى قوله تع فول وجهك شطر المسجد
الحرام للدلالة على هذا اى على ان المعتبر فى هذا الباب هو التوجه الى العرصة
والهواء لا الى البناء لا ابقاء تلك الزيادة فريدة لان النبى عليه السلام كان
وقت نزول تلك الآية فى المدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة لان عبارة
حيثما فى قوله تع وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره صريحة فى تعميم الحكم
المذكور للقريب والبعيد ومن ههنا تبين ما فى قول البيضاوى وانما ذكر
المسجد دون الكعبة لانه عليه السلام كان بالمدينة والبعيد يكفيه مراعاة
الجهة من الخلل فتامل فريدة السلام سنة ورده فريضة لقوله تع واذا
حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الجمهور على انه فى رد السلام وبدل
على وجوب الجواب اما باحسن منه وهو ان يزيد عليه ورحمة الله عليه فان
قال المسلم زاد وبركاته وهى النهاية وذلك لاستجماعه اقسام المطالب
السلامة وحصول المنافع وثباتها او بردها بان يقول وعليك ان بلغ المسلم
السلام نهايته لم يقل او مثلها اذ لا يلزمه ان يقول وعليك السلام

ورحمة

ورحمة الله وبركاته وليس بلازم لما روى ان رجلا قال لرسول الله عليه السلام
السلام عليك قال وعليك السلام ورحمة الله وقال آخر السلام عليك ورحمة الله
فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وقال آخر السلام عليك ورحمة الله
وبركاته فقال وعليك الرجل نقصتنى اى الفضل الذى حييت به الاخير فى المقال
فعلى هذا لا يتوجه قوله فاين ما قال الله تع وتلا الآية لان رد المثل عمل بالآية
لانا نقول ما فهم الرجل ان فى قوله وعليك رد المثل وزعم انه ما لم يرد عليه
ورحمة الله وبركاته لا يكون رد المثل فقال عليه السلام انك لم تترك لى فضلا
حيث بلغ السلام غايته فرددت عليك مثله هذا صريح فى ان الامر بالرد
عند انقطاع احتمال الفضل فكلمة او للتنويع لا للتخيير فيه رد لصاحب
الكشاف حيث قال او للتخيير اما وقع بين الزيادة وتركها وفيه رد للامام البيضاوى
حيث قال ومنه قيل او للترديد بين ان يحيى المسلم ببعض التحية وبين ان يحيى
بتمامها اذ لا وجه له اى للتخيير بين امرين احدهما ايسر والامر للوجوب
انما قال هذا لانه يجوز التخيير بين امرين احدهما ايسر فى السنن والنوافل
قال صاحب العناية فى شرح قول صاحب الهداية فان فاتته صلوات اذن
للاولى واقام وكان مخيرا فى الباقى ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر
على الاقامة فان قيل اذا كان الرفق متعينا فى احد الامرين فلا تخيير بينهما
كما فى قصر صلوة المسافر وههنا الرفق متعين فى الاقامة وحدها فما وجه التخيير
قلنا ذلك بين الشيئين الواجبين لا فى السنن والتطوعات فايدة قالوا اى قال
المشايخ لا باس برد سلام اهل الذمة لما روى عن النبى عليه السلام اذا سلم
عليكم اهل الكتاب فقولوا وعليكم وفى الخانية قال محمد يقول المسلم وعليك
ينوى بذلك السلام لحديث مرفوع الى رسول الله عليه السلام انه قال اذا سلموا
عليكم فردوا عليهم اى وعليكم مثل ما قلتم لينتهى الى ذاته ان خيرا فخير وان
شرا فشر ولا يزداد على وعليكم لانهم كانوا يقولون السلام عليكم
وبهذا التفصيل تبين القصور فى تفسير صاحب الكشاف حيث قال اى وعليكم
ما قلتم لانهم كانوا يقولون السام عليكم وفى المحيط واما رد السلام لا باس
به لان الامتناع عنه يوذيهم والرد احسان فى حقهم وايذاؤهم مكروه و
الاحسان لهم مندوب وفيه نظر فان قوله وايذاؤهم مكروه غير صحيح

نما صح عنه عليه السلام انه قال لا تبدؤهم بالسلام والجاؤهم على اضيق الطريق
وقد قال صاحب المحيط في باب ما ، يوخذ اهل الذمة باظهار العلامات
ان المسلم يجب تكريمه واعظامه وموالاته واحترامه والكافر يجب اذلاله واصغاره
تتمة قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود الاشارة بالاصبع
عن امامة انه قال قال رسول الله عليه السلام ليس منا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا
باليهود وبالنصارى فان تسليم اليهود الاشارة بالاصبع وتسليم النصارى
الاشارة بالاكف وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب حياك الله وتحية
للملوك انعم صباحا وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وهي
اشرف التحيات واكرمها قال الامام الزاهد الصفار في كتاب السنة والجماعة
جواب دادن سلام فريضه داني وبانكشت بالكف اشارت كردن ناني كفتار
رسم سلام جهودان وترسايان داني ودنان دادن دست خويش با آن كسان
بجاى سلام وجواب بدعت داني دوست بسينه نهادن وخويشتن كوژ كردن
بپش كسي وبزمين دنان دادن اين رسم مغان داني فريع القرآن معجز للثقلين
يعني الانس والجن قال العلامة في الفايق الثقل المتاع المحمول على الدابة وانما
قيل للجن والانس الثقلان لانهما قطان الارض فكانهما ثقلان دل على ذلك
قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن في البلاغة
والفصاحة وحسن النظم وسداد المعنى لا ياتون بمثله اعيد عبارة المثل
اشارة الى منشأ العجز وتفخيما لشانه ولما كان الاجتماع على امر قد يكون بدون
مظاهرة بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعي قال ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا اي يعجزون عن اتيان مثله على اي حال كان واما انه معجز للملك ايضا
ففيه اشتباه حتى قال الامام البيضاوي في تفسير الآية المذكورة ولعله لم يذكر
الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزا او الحق انه معجز لهم ايضا دل
على ذلك قوله تع افلا يتدبرون القرآن تدبر الامر تامله والنظر في ادباره و
يؤول اليه عاقبته ومنتهاه ثم استعمل في كل تامل سواء كان نظرا في حقيقة الشيء
واجزائه او سوابقه واسبابه او لواحقه واعقابه وان كان الاشتقاق يدل
على النظر في الادبار والعواقب خاصة ولو كان من عند غير الله لا يذهب عليك
انه ينتظم كونه من عند الملك والجن فمن قال في تفسيره ولو كان كلام البشر

الامام البيضاوي

فقد

فقد فهم لو وجدوا فيه اختلافا كثيرا من جهة الفصاحة والبلاغة وانما قال
كثيرا لان الاختلاف في الجملة واقع في القرآن فان بعضه فوق بعض في الاشتمال
على انواع المزايا المتعلقة بالبلاغة وذلك لعدم مساعدة المقام فلا يورث
قصورا في بلاغة الكلام فانه صريح في عجز غيره تع عن اتيان كلام على هذا
النظام ولا اتجه ان يقال لما كان العجز شاملا للملك فما وجه تخصيص الثقلين
بالذكر في قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن اشار الى الجواب عنه بقوله
وعدم ذكر الملك في الثقلين لا لانه قادر على الاتيان بمثله بل لان الفعل
المذكور وهو التصدي لمعارضة كلام الله تع مما لا يليق بشانه فلا ينبغي
ان ينسب اليه فان الملائكة معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون تتمة
كان التحدي اولا بالاتيان بمثل كل القرآن بقوله تع فاتوا بحديث مثله
ثم اخبر عن عجزهم عن ذلك بقوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية
ثم بعشر سور مثله بقوله تعالى قل فاتوا بعشر سور مثله ثم لما ظهر عجزهم
عنها ايضا تحداهم بسورة بقوله تع فاتوا بسورة من مثله وهذا ابلغ الالزام
واتم قطع لاهل الخصام فائدة الضمير في مثله يعني في قوله تع وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله للمنزل لا للمنزل عليه لما سياتي
والمعنى ان كنتم في شك مما انعمنا على عبدنا نحن المستعدون لكمال العبودية
فيه اشارة الى الحكمة في ذكر المنزل عليه والى النكتة في التعبير عنه بعبدنا بانواع
الوحي من نعمة القرآن في انه من عندنا ان عجزتم عن معارضته بايراد المثل
معذور للبشر على ما افصح عنه قوله تع واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا
ولو نشاء لقلنا مثل هذا فاتوا بسورة من مثله اي من مثل المقدور للبشر
في زعمكم وقد افصح عن هذا المعنى في التحدي بعشر سور بقوله مفتريات
ولولا القصد الى هذا لكان الظاهر ان يقال بمثل سورة منه ورجوع الضمير
يعني في قوله من مثله للمنزل عليه لا يساعده المقام لما عرفت فيما تقدم ان المقام
مقام توسيع دائرة التحدي حيث تنزل من التحدي بكل القرآن الى التحدي
بعشر سور ثم الى التحدي بسورة فلا يناسبه التضييق باعتبار شرط زائد
هنا وهو ان يكون الآتي به اميا ولا يناسبه مساق الكلام وذلك ان الحديث
في المنزل لا في المنزل عليه وهو مسوق اليه ومربوط به فحقه ان لا يغفل عنه

برد الضمير الى غيره وايضا قوله وادعوا شهداءكم من دون الله بمنزلة وادعوا
من استطعتم من دون الله في قوله تع ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله
وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فنوا مريان ستعينوا
بكل من يعينهم في ذلك فلا وجه للاشتراط المذكور لان الرخصة في الاستعانة
بمن غير الاهم يبطل فايدة التضيق بالاشتراط المذكور وايضا لابد من قيد
المماثلة بين المنزل باتيانه وعلى تقدير عود الضمير المذكور الى المنزل عليه يلزم
ان يكون الكلام خلوا عن ذلك القيد المتم وهذا ما اشار اليه بقوله فيه ترك
المتم المرعى في باب التحدى فيه اشارة الى وجه آخر لرجوع الضمير الى المنزل
وذلك ان القرآن يفسر بعضه بعضا فالمحتمل في بعض المواضع يحمل على المتعين
في موضع آخر فتدبر وايضا لا يتم الاستدلال على ان القرآن كلام الله تع اى د
اى على تقدير رجوع الضمير الى المنزل عليه اذا الثابت ح ان القرآن ليس
بكلام المنزل عليه ولا يلزم من عدم كونه كلامه ان يكون كلام الله تع لجواز
ان يكون كلام شخص آخر وهذا ما اشار اليه بقوله لجواز ان يكون القرآن
كلام غيره ولا يتجه هذا على تقدير رجوع الضمير الى المنزل لعدم التعرض
بجانب المنزل عليه قوله امر السجود للملائكة المذكور في قوله تع واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لآدم كان كرامة لآدم عليه السلام بدليل قوله تع
حكاية ارايتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه وتلك الكرامة لاولاده
كانت من جهته فنبه على ذلك بقوله ولقد كرمنا بني آدم حيث عبر عنهم بنسبتهم
الى آدم عليه السلام اشارة الى ان منشأ الكرامة تلك الجهة وفيه اى فيما ذكر
اثبات الكرامة لآدم عليه السلام بطريق الدلالة ومن ذهب عليه منع الاصبع
الانيقة فسر بني آدم في قول صاحب المواقف بنوع الانسان ليتناول آدم
عليه السلام ولا يخفى لطف التغليب في بني آدم يعني ان المراد اولاد آدم عليه السلام
الا انه غلب الذكور على الاناث لاصالة جانبهم في الكرامة فانهم ارادوا
التكريم المشترك بين افراد ذلك الجنس لما ابهم في جهة التكريم للتعظيم والى
بالتعميم في جانب المكرم حيث ذكر بصيغة الجمع النص في التكثير دون اسم الجنس
المحتمل للتقليل والتكثير تضمن اول الكلام وآخره المبالغة فكان اخرى ان
يصدر الكلام باداة التاكيد مرة بعد اخرى فيل من جملة كرامته ان كل حيوا ن

ساول

بر تو القمير يتناول طعاما بفمه الا الانسان فانه يدفعه اليه بيديه وفيه نظر لان
بعض الحيوانات الخسيسة كالقرد يشاركه فيما ذكر فلا يصلح كرامة ولا خاصية له ثم
قال وحملناهم في البر والبحر حتى لم يخسف بهم الارض ولم يغرقهم الماء او حملناهم
على الدواب والسفن ورزقناهم من الطيبات من ضروب اللذائذ وفنون النعم ما لم
نجعله لساير الحيوانات وفضلناهم تفضيلا مشتركا كذلك على كثير ممن خلقنا تفضيلا
بالشرف والكرامة اتى بالتاكيد هنا اهتماما لكونه معنويا بخلاف تلك الجهات
الثلث ولان الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شرفها وابها تاكد
بعضها ببعض فظهر ان تلك الشهادة تفيد الدعوى ولما كان مساق الكلام الكرم
المشترك بين افراد الانسان شريفها وخسيسها كما نبهت عليه فيما تقدم ظهر
وجه تخصيص الحكم المذكور بالكثير في جانب المفضل عليه فان كل فرد من افراد
الانسان غير مفضل على جميع ما عداها اى ما عدا افراد الانسان وذلك ظاهر
فلا دلالة فيه اى في التخصيص المذكور على عدم تفضيل جنس الانس على جنس
الملك لانه في تفضيل جنس على جنس آخر لا حاجة الى تفضيل جميع افراد الاول
على جميع افراد الثاني بل يكفي تفضيل فرد من الاول على جميع افراد الثاني وبهذا
التفصيل انكشف وجه اندفاع وهم صاحب الكشاف واتضح فساد ما قيل في
دفعه ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض افراده ولكن نقول
لابد من التخصيص المذكور اخراجا للمفضل عن جملة المفضل عليه فلا دلالة فيه
على محل الخلاف بين الفريقين تتمة المسئلة يعني مسئلة تفضيل البشر على الملك
مختلف فيها بين اهل السنة والجماعة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب
ابن عباس رضه واختيار الزجاج على ما نقله في التقريب ومنهم من فصل فقال
ان الرسل من البشر افضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من
البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه اصحاب ابي حنيفة
وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من فضل الكمل من نوع الانسان نبيا
كان او وليا ومنهم من فضل الكمل وبين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من
البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام
فخر الدين الرازى وبه يشعر كلام الغزالى في مواضع عديدة من كتبه قال صاحب
الكشف شارح الكشاف هذه المسئلة ومسئلة تفضيل الانبياء لسنا متعبدين

الذاهب الى اصول طرفيها اذ لا يرجع الى اصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد
ان سلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسلمين **لائحة قدسية** الريب في
ان القرآن كلام الله تع منزل من عنده انما ينزل بعجز جنس البشر اميا كان
او غير امي عن اتيان مثله لا بعجز الامي فقط لان عجزه لا يستلزم عجز غيره
فتمام الكلام يعني قوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله في مقام التحدي على تقدير رجوع الضمير في مثله الى المنزل دون المنزل
عليه ولما استشوا ان يقال انه عليه السلام كان اميا فيكفي في تمام التقريب عجز
الامي عنه بتدارك دفعه بقوله وكونه عليه السلام اميا لا يجدي لاحتمال ان تعلمه
من غير الامي فعجز الامي عنه لا يكون دليلا على كونه منزلا وبهذا الاحتمال تمسكوا به
وجعلوا ذريعة للدخل فيه على ما نطق به نص الكتاب وهو قوله تع ولقد نعلم
انهم يقولون انما يعلمه بشر فلا وجه لما قيل قائله صاحب الكشاف وتبعه الامام
البيضاوي في والرد الى المنزل عليه وجه لما عرفت انه لا وجه للرد الى المنزل عليه
لائحة قدسية المراد بالامام الذي يدعى به الاناس يوم القيمة المذكور في كلام
الله تع كتاب الاحكام لا كتاب الاعمال كما سبق الى بعض الاوهام قال الله تعالى
يوم ندعو كل اناس بامامهم اي كل جماعة الانس عن ائتموا به من كتاب قال
ابن زيد بالكتاب المنزل عليهم اي يدعى كل اناس في بكتابه الذي كان يتلوه فيدعى
اهل التورية بالتورية واهل الانجيل بالانجيل واهل القرآن بالقرآن لقوله تع
في سورة الجاثية كل امة تدعى الى كتابها دل هذا على ان المراد من الامام الكتاب
فانه مع احتمال ان يراد به النبي عم او المقدم في الدين والمدعو الى كتاب الاعمال
كل واحد من الانس لا كل جماعة منه لعدم الاشتراك بين الاثنين في كتاب واحد
وكلمة الى صلة المتروك لا صلة المذكور تقديره تدعى منسوبة الى كتابها لم يرد
ان هنا محذوفا بل اراد بتقدير الكلام تصويب المعنى على طريقة النحويين اذ لا دعو
الى كتاب الاحكام يوم القيام من الحلال والحرام ومن بدع الكلام ما قيل
في هذا المقام الامام جمع ام كالخفاف جمع خف والحكمة في ذلك اي في الدعو
بامهاتهم اجلال عيسى عليه السلام واظهار شرف الحسنين وان لا يفتضح اولاد
الزنا فكان هذا القائل غافل عن معنى الاناس والامة فان المدعو بالامة
كل واحد من الانس لا كل جماعة منه وقد ثبت في الصحيحين من الحديث

مايدل

به

ما يدل على ان الناس يدعون في الآخرة باسمائهم واسماء آبائهم وايضا كتاب
الاعمال يؤتى بهم على ما افصح عنه قوله تع فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن
كتابهم لا انهم يأتون **سانحة قدسية** الدنيا ظاهر والآخرة باطن قال الله تع
يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون كان الظاهر
ان يقال وهم عن باطنها غافلون فكان العدول عنه الى ما ذكر للاشارة
الى ان الآخرة باطن الدنيا قال بعض الكمل در ان روز اجسام ذو ارواح
كم شود چنانچه امروز ارواح در اجسام كم است وقدس نوحه جلال الدين
قدس سره العزيز الى هذا المعنى بقوله بوستيها چون باكوزه بركند
كوزه را از بيخ وازبن بركند ولعلك اذا تاملت فيما اشرنا اليه ينكشف
لك وجه الجواب عن سؤال من قال ان لم يكن البصير في هذه الدار معادا في
دار الآخرة بعينه اي ببصره يلزم ان لا يكون المعدوم معادا بعينه واللازم
خلاف مذهب اهل الحق وقد اخبر الله تع في كلامه القديم عن ثبوت المعدوم
حيث قال حكاية عن بصير حشر اعمى رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا
وذلك بحكم ما اشير اليه من الانقلاب فلا نقصان في المعاد كما لا يخفى على
ذوي الالباب **لائحة قدسية** لا تأييد في القول المذكور يعني في قوله رب
لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا لما قيل ان المراد من الاعمى في قوله تعالى
ونحشره يوم القيمة اعمى عمى البصر دون القلب القائل هو الامام
البيضاوي في تفسيره لما عرفت ان في ذلك اليوم يظهر البصيرة ويستتر البصر
فمن لا بصيرة له في الدنيا يرى اعمى في الآخرة وكان ذلك القائل لم يتأمل
في قوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقالوا
لما نزل قوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى جاء عبد الله بن
ام مكتوم الى رسول الله عليه السلام وقال يا رسول الله انا في الدنيا
اعمى افاكون في الآخرة اعمى فانزل الله تع فانها لا تعمى الابصار الآية
فان دلالته على فساد ما ذكره في غاية الظهور ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور **سانحة قدسية** ما ورد في كلمة الكلمة من ان الحشر روحاني
وكذا اللذة والالم في تلك الدار روحانيين قال القاشاني في تفسير قوله تع
ولعذاب الآخرة اشد وابقى وانما كان عذاب الآخرة اشد لكونه روحا

نيا

تع

يعني بالكلام ما هو من ضروريات الدين الحشر الجسماني من ضروريات دين الاسلام
وكذا العذاب الاليم في الجحيم والنعيم المقيم في دار الخلد الجسمانيين من
الضروريات لان الروح عندهم جسم لطيف لا جوهر مجرد كما قاله الفلاسفة
فحشرهم الحشر الروحاني انكار للحشر الجسماني بخلاف حشر المشائخ الربانيين
لما عرفت ان الروح عندهم جسم فحشرهم حشر جسماني **لائحة قدسية** الروح
من عالم الامر ان الله تعالى خلق العوالم كثيرة كما جاء في الخبر بروايات مختلفة
ولكنها جعلها محصورة في العالمين وسماه عالم الخلق وعالم الامر كما قال الله تعالى
الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين على ما اشير اليه في قوله تعالى و
يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي عبر عن عالم الدنيا وهو ما يدرك
بالحواس الخمس الظاهرة بالخلق وعبر عن عالم الاخرة وهو ما يدرك بالحواس
الخمس الباطنة وهي العقل والقلب والسر والروح والخفي بالامر عالم الامر
هو الاوليات العظائم التي خلقها ابدع للبقاء من الروح والعقل والقلم
واللوح والعرش والكرسي والجنة والنار سمي عالم الامر امرا لانه تعالى
اوجد بامر كن من لا شيء بلا واسطة شيء قال الله تعالى خلقتك من قبل ولم تك
شيئا لما كان قديما فما كان بالامر القديم كان باقيا وان كان حادثا وسمي
عالم الخلق خلقا لانه اوجد بالوسايط من شيء قال الله تعالى وما خلق الله
من شيء وما كان خلقه بالواسطة كان فانيا المخلوق اي جميع ما في عالم الخلق
فانيا كل شيء هالك الا وجهه فان لكل شيء وجه باق وهو ملكوت ذلك الشيء ولكل
شيء ملكوت اي حظ من عالم الامر لا يتصرف فيه الفناء لانه محفوظ بالقدرة الكاملة
على ما اشار اليه بقوله اذ بيده ملكوت كل شيء اعلم ان الروح الانساني وهو
اول شيء تعلقت به القدرة جوهرة نورانية ولطيفة ربانية من عالم الامر وهو
الملكوت الذي خلق من لا شيء وعالم الخلق وهو الملك الذي خلق من شيء قال الله ع
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله فيهما اي لما تقرب
ما تقدم بيانه ظهر هذا المعنى كون الروح من امره تعالى من عالم الامر والبقاء
لا من عالم الخلق والفناء اعلم ان روح محمد عليه السلام اول باكورة اثمرها
الله تعالى بالجادة من شجرة الوجود واول شيء تعلق به القدرة مشرفة
بتشريف اضافته الى نفسه تعالى فسماه روحي كما سمي له اول بيت من بيوت الله ع

وضع

وضع للناس بيت الله وشرفه بالاضافة الى نفسه ثم حين اراد ان يخلق آدم عليه
السلام سواه ونفخ فيه من روحه اي من الروح المضاف الى نفسه وهو روح
النبي عليه السلام فكان روح آدم عليه السلام من روح النبي عليه السلام
فهو ابو الارواح كما ان آدم عليه السلام ابو الاشخاص قال عليه السلام كنت
نبيا وآدم بين الماء والطين وهذا احد اسرار قوله صلى الله عليه وسلم آدم
ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة **سانحة قدسية** انت حيوان بجسدك الكثيف
مظهرك ظاهر عالم الحركة يعني مظهر الحس المسمى بعالم الملك ملك بجسمك اللطيف
مظهرك باطن عالم الحركة يعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان بجوهرك مدرک
اللطيف عن كدورات عالم الكون والفساد مظهرك عالم السكون يعني مظهر
العقل المسمى بعالم الجبروت اما جسدك فهو هذا الهيكل المحسوس المركب
من العناصر الاربعة واما جسمك اللطيف فذاك الروح الذي يقبضه ملك
الموت اذا جاء الاجل واما جوهرك اللطيف فتلك النفس المجردة التي يتوفيها
الله تعالى حين مفارقتك عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن مالك ابن انس
ان ملك الموت يقبض الروح والله يتوفى الانفس حين موتها ذكر في التذكرة
يعني الامام القرطبي ان الروح جسم لطيف متشابك للاجسام المحسوسة يجذب
ويخرج يعني البدن وفي اكفانه يلف ويدرج وبه الى السماء يعرج ويفتح باب
السماء للسعيد ولا يفتح للشقي فيرد الى اسفل السافلين لا يموت ولا يفنى وهو
هو محاله اول وليس له آخر هو بعينين ويدين وانه ذو ريح طيب وخبيث
وهذه صفة الاجسام لا صفة الاعراض وهذا غاية في البيان ولا عطر بعد عروس
هذا اصح ما قيل فيه وقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا وهو مذهب اهل السنة
والجماعة وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ سخ
وكذلك الى هنا كلامه واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت على عالم البرزخ
واحوال القبر وما فيه من الالم واللذة الجسمانيين والجلي عندك وجه كونه
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ولان عندك حل شبهات
المنكرين على طرف الثمام **تتمة** لما عرفت حقيقة الروح الانساني فقد وقفت
على سر المعراج الجسماني يعني علمت انه لا يلزم ان يكون بالجسد الكثيف والهيكل
المحسوس وانكشف لديك وجه قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد عليه السلام

ليلة المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكر الحديث في الكشاف ومن غفل عن
آخره يعني عن قوله ولكنه عرج بروحه والعافل الفاضل سعد الدين تعسف
في تأويله ذكر في شرح العقايد حيث قال والمعنى ما فقد جسده عن الروح
بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعاً ولا خفاء في ان ما ذكر
في آخر الحديث لا يحتمل هذا التأويل سانحة حدسية الموت والحيوة من مخلوقات
عالم الملكوت قال تعالى الذى خلق الموت والحيوة والخلق هنا غير مقابل للامر
بل على المعنى اللغوى العام ولكل منهما صورة خيالية في ذلك العالم يراها ويشاهد
يشاهدها من يغيب عن عالم الملك ومن ينسلخ عن البدن ولقد جاء في الخبر
عن خير البشر ان الموت يوتى يوم القيمة وينظر اليه اهل المحشر في صورة
الكبش ويذبح يذبحه يحيى عليه السلام بين يدى محمد صلى الله عليه وسلم
ومن هنا انكشف وجه التعبير عن ادراكه اى عن ادراك الموت ومعرفته بالذوق
في قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى دون ساير اسباب الادراك
من الحواس واندفع الاشكال عن اتصال الاستثناء اذ هو اى على تقدير
التجوز المذكور في الذوق يكون المعنى لا يعرفون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولا تكلف فيه ومن لم يذق هذا كصاحب الكشاف والامام البيضاوى ومن
تبعهما تكلف في توجيه الاستثناء المذكور حيث قال اريد ان يقال لا يذوقون
فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضع ذلك لان الموتة الماضية
محال ذوقها في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل ان كانت الموتة
الاولى يستقيم ذوقها في المستقبل فانهم يذوقونها تتمة لكل شئ في عالم
الملك صورة مثلية في عالم الملكوت ومن امعن في سر هذا المقال فقد ادرك
حكم رؤية الاعمال فان لها صورا امثالية في عالم الملكوت على ما ورد في الخبر
في تفسير قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم من ان المؤمن اذا خرج
من قبره استقبله شئ هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول عملك
الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم
نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا وقد قال عليه السلام عظموا
ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله
شئ هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طال

ولا خفاء في آخر هذا الحديث انه يحتمل تاويل الفاضل التفتازانى ما قصد
على وجه ابلغ حيث يكون المعنى ما فقد
جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج عن
الروح بل كان عرج جسده مع
روحه الى السماء ثم الى ما شاء
الله تعالى من العلى والله اعلم

ما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم وبتبين عنه ان قوله تعالى ليروا اعمالهم صدرت يوم يصدر
الناس اشتاتا على حقيقته وكذا قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير
محضرا ومن صرفه عن ظاهره كصاحب الكشاف والبيضاوى ومن حذا حذوهما
وقال في تفسيره ليروا جزاء اعمالهم وقال في تفسير الآية الاخرى جزاء ما عملت
من خير لم يكن في رؤية العمل على بصيرة ورؤية سانحة حدسية لكل شئ
في عالم الملك لسان ملكوتى لكل ذرة من ذرات الموجودات في عالم الشهادة
لسان في عالم الغيب لا يراه البصر ولا يسمع صوته الروحانى الاذن به اى بذلك
اللسان نطق الحصى في يد النبى عليه السلام ونطقت السموات والارض حين
قالتا اتينا طايعين وبه يشهد اجزاء الانسان عليه يوم الجزاء ويقولون
انطقنا الله الذى انطق كل شئ حين يقولون لجلودهم لم شهدتم علينا
وتحدث الارض عما حدث عليها كما قال الله يومئذ تحدث اخبارها ينطقها
الله تعالى فتخبر بما كان فيها ويسبح الاشياء كما قال الله تعالى وان من شئ الا يسبح
بحمده يحمد على نعمة الايجاد والتربية على وجه يليق بشانه منزها له عن سمات
النقص والقصور بعضه اى بعض جنس يسبح بلسان الشهادة وذلك
ظاهر وبعضه بلسان الغيب لذلك اى ولكون تسبيح بعض الاشياء
بلسان الشهادة ومن شانه ان يكون مسموعا لم ينف السماع بل نفى
الفقه حيث قال ولكن لا تفقهون تسبيحهم ومن لم يفقه هذه الدقيقة
زعم ان الانسب لحقيقة التسبيح لا يسمعونه والذكر القلبى المنقول عن
بعض اصحاب القبول بذلك اللسان كما لا يخفى على ارباب العرفان لايحة
قدسية اسند الختم في قوله تعالى اليوم نختم على افواههم الى نفسه دون
الكلام والشهادة في قوله تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم وفعالهم
الاجبار اظهار التوسيط والاختيار بعد الاقتدار على النطق والتكلم
على ما نطق به قوله تعالى انطقنا الله الذى انطق كل شئ فلا مساغ للتاويل لظهور
آثار المعاصى عليها ودلالتها على افعالها ولما كان كلام الايدى اقرارا على الغير
المنكر نزل تصديق الارجل اياها منزلة الشهادة فعبر عن تكلمها بالشهادة وفي
الحديث يقول العبد يوم القيمة انى لا اجيز شاهدا على الامن نفسى فيختم على فيه

ويقال لا ركانه انطقي فينطق باعماله ثم يخلي بينه وبين الكلام فان قلت اليس
معنى قولهم انطقنا الله الذي انطق كل شيء في جواب جلودهم حين قالوا لم شهدتم
علينا ما نطقنا باختيارنا فينافي ما قدمته من عدم اسناد التكلم والشهادة
الى نفسه لدفع وهم الاجبار قلت ذلك وهم يسبق الى فهم البعض يعني الامام
البيضاوي وليس الامر كما وهمه بل المعنى انه تعالى امرنا بذلك وكفى ذلك في الاعتذار
والظاهر ان قولهم لم شهدتم علينا سوآل تعجب لا سوآل توبيخ كما توهم
وبنى عليه السوال المذكور يشهد لذلك زيادة قوله الذي انطق كل شيء فانه
على تقدير الجواب عن سوال التوبيخ يكون تلك الزيادة ضايعا اغا الحاجة
اليه على تقدير الجواب عن سوآل التعجب فان قلت اليس الختم بانفي عن هذا السوآل
قلت يختم ثم يخلي بينه وبين الكلام على ما ورد في الخبر وقد قدمنا بيانه فتذكر
لائحة قدسية النفي في قوله تعالى لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان سوآل استفسار
لا مطلق السوآل دل على ذلك تعديته بعن فان السوآل اذا تعدى الى ثاني مفعوليه
بعن يتعين معنى الاستفسار فلا ينافي ذلك النفي اي نفي السوال في القول المذكور
ما في قوله تعالى قال اكذبتم باياتي ولم تحيطوا بها علما من الاثبات اي اثبات السوال
لانه سوآل توبيخ وتقريع لا سوآل استفسار واستخبار واما التوفيق بان
المنفي هو السوال عن الباعث عليه اختاره الامام البيضاوي وهذا التوفيق
واتى بقول ابن عباس رض لا يسألون ما عملتم كذا وكذا بل تسألون لم عملتم
كذا لا يجدي في التوفيق بين القولين المذكورين لان قوله تعالى اكذبتم باياتي
صريح في السوآل عن نفس الذنب نعم يجدي في التوفيق بين القول الاول وقوله تعالى
فوربك لنسألنهم لائحة قدسية اثبت السوآل في قوله تعالى واقبل بعضهم
على بعض يتساءلون وذلك عند نفخة البعث قبل ان يطوي السماء كطي السجل
كما هو الظاهر من قوله تعالى ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون
بينهم ومن قوله تعالى يتخافتون ان لبثتم الا عشرا فلا ينافي انتفاءه اي انتفاء
السوآل لانه بعد ما صار السماء كالمهل والجبال كالعهن على ما نطق به قوله
تعالى يوم يكون السماء كالمهل ويكون الجبال كالعهن ولا يسأل حميم حميما
فان قلت ما ذكرته مخالف لما قيل ان التساؤل يكون عند النفخة الاولى فاذا
كانت الثانية قاموا فتعارفوا وتساءلوا وما قيل ان عدم السوال عند

قائله الامام البيضاوي

عند النفخة الاولى فاذا كانت الثانية قاموا فتعارفوا والسوآل بعد الى سنة
او دخول اهل الجنة الجنة واهل النار النار قلت ما ذكر واكما هو من عقل
واعتبار وما ذكرته عن نقل واخبار فعليك الاحتياط ثم الاحتياط تتمة
لا يتعارفون كما يحشرون كما زعمه من قال القائل الامام البيضاوي وذلك
عند خروجهم من القبور دل على ما قلنا من ان تعارفهم بتاخر عن اول
الحشر قوله عليه السلام الامر اشد من ان ينظر بعضهم الى بعض في
جواب عائشة رض اذا سمعت قوله عليه السلام يحشر الناس حفاة عراة
عزلا فقالت الرجال والنساء ينظر بعضهم الى بعض والحديث رواه البخاري
ومسلم والنسائي وابن ماجه وذلك ان هول المبعث ودهشة المحشر لما
كان مانعا عن النظر فلان يكون مانعا عن التعارف الذي يتوقف عليه
اي على النظر اولى ذكر في التذكرة عن انس مد يح رض انهم يقومون عراة حفاة
عزلا مقدار سبعين عاما وفي الجواب المذكور يعني جواب النبي عليه السلام عن
سوال عائشة رض دلالة على انهم يكتسون عند التعارف لانه لا يجدي بدونه
وقد فهم ذلك اي انهم يكتسون بعد ما يحشرون عراة من حديث رواه
مسلم في صحيحه حيث قال عن ابن عباس رض قام فينا رسول الله عليه السلام
بموعظة فقال صدر الحديث يا ايها الناس انكم تحشرون الى الله حفاة عراة
عزلا كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين الا وان اول من
يكسى يوم القيامة ابراهيم عليه السلام لائحة قدسية يوم التلاق يوم
القيمة قال تعالى لينذر يوم التلاق يوم هم بارزون ظاهرون لا يواريهم
شيء من اوكمة او بنا لان الارض يومئذ قاع صفصف ولا لباس لانهم
عراة كما جاء في الحديث في رواية البخاري ومسلم والترمذي عن ابن عباس رض قال
سمعت رسول الله عليه السلام يقول انكم ملاقوا الله حفاة عراة عزلا ومن ههنا
انكشف المراد من التلاق ومن غفل عن هذا زعم ان المراد زعم ان المراد من
التلاق الملاقاة بين الارواح والاجساد ومن البروز الخروج من القبور سانحة
قدسية الضوء شرط رواية الالوان لا شرط وجودها كما سبق الى بعض الاوهام
اراد به ابن سينا ومن تبعه اشير الى ذلك في قوله تعالى فتركهم في ظلمات لا يبصرون
فان قوله لا يبصرون لا يخبر عن وجود دلالة على وجود المبصر في الظلمة اذ لا يقال

في حق احد انه لا يبصر المعدوم ووجود المبصر فرع وجود اللون لان الجسم لا يبصر
الا بلونه وشكله **سانحة حدسية** الليل والنهار لا ينعدم احدهما بوجود الآخر
بل يستتر الليل عند وجود النهار وينكشف عند ذهابه دل على ذلك دلالة ظاهرة
قوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وقد افصح عن ذلك
اي عن انه لا ينعدم الليل عند مجيء النهار قوله عليه السلام سبحان الله اذا جاء النهار
فاين الليل في جواب قوم من اليهود قالوا اذا كانت الجنة عرضها السموات والارض
فاين النار فافهم فانه سر من الاسرار **لائحة حدسية** كما ان الامر متنوع الى تكليفي
وهو المدار الغالب للاحكام الشرعية انما قيد المدار بالغالب لان بعض الاحكام يثبت
بالاخبار منها قوله تعالى كتب عليكم الصيام وتكويني كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين
ومن هذا النوع قوله تعالى اهبطوا في قوله تعالى قلنا اهبطوا الآية هبط لازم ومتعد
ومصدر المتعدي الهبط ومصدر اللازم الهبوط وهو النزول من علو الى سفل
لا من النوع الاول اي ليس الامر المذكور تكليفيا حتى يلزم الاذن في المعاداة
بناء على ان الحال المذكور بقوله بعضكم لبعض عدو قيد والامر بالمقيد يتناول القيد
فاندفع ما قيل تقيد المامور به بالمنهي عنه لا يكاد يقبل عند اولي النهى فانك لو
قلت قم ضاحكا وانت تنهاه عن الضحك لم ينسب لك القول منك الى ما لا ترتضاه وكذا
ما اورد على ما روي عن ابن عباس رض ان الحية ايضا من جملة المامورين بالهبوط
من ان الحية ليست من المكلفين كذلك النهي متنوع الى تكليفي وهو ايضا في الاحكام
الشرعية انما قال هو ايضا لما مر في قرينه من الاحكام الشرعية ما قد يثبت
بالاخبار والاختصاص له بصورة الايجاب وتكويني كما في قوله تعالى فلا يكن في صدرك
حرج منه اي ضيق قلت من سعة وهذا النوع من النهي لم يتكلم في كتب الاصول
ولم يتنبه له الفحول من المهرة في المعقول والمنقول ولذلك قالوا في تفسيره اي في
تفسير القول المذكور توجيه النهي الى الحرج للمبالغة كقولهم لا ارينك هنا والنهي
في قوله تعالى فلا تكونن من الجاهلين وفي قوله فلا تكونن من الممترين من هذا القبيل
ولما اتجه ان يقال التاكيد انما يناسب التكليف دون التكوين تدارك دفعه بقوله
والتاكيد في هذا المقام يعني مقام الامر والنهي التكوينيين لاظهار العناية واعلام
الاختصاص فان قلت هل للنهي التكليفي هنا وجه صحة قلت نعم فان نهيه عن
عن الجهل والامتراء مع انه غير متوقع للمبالغة في حق من يتوقع منه ذلك

وعدم

وعدم التوقع عنه عليه السلام لا ينافي نهيه دل على ذلك قوله تعالى في حق نوح عليه السلام
اني اعظك ان تكون من الجاهلين فان الجهل غير متوقع من نوح عليه السلام ومع
ذلك وقع التحذير عنه والحق ان العصمة لا تدفع النهي قال صاحب التيسير يجوز ان يكون
الخطاب له عليه السلام وان كان معصوما لان العصمة لا تدفع النهي فالاستدلال
اي بالعصمة عن الامتراء مثلا على ان المراد منه ليس نهيه عليه السلام عنه وقع هذا
الاستدلال في كلام الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره وليس المراد به نهيه
عليه السلام عن الشك فيه لانه غير متوقع عنه وليس بقصد واختيار ليس
بتام كما لا يخفى على ذوي الافهام على ان موجب قوله وليس بقصد واختيار ان
لا يكون النهي صحيحا اصلا سواء كان المراد نهيه عليه السلام او نهي امته والتاويل
الذي اشار اليه بقوله او امر الامة باكتساب المعارف فانه مزيح للشك على الوجه الابلغ
يهدم اصل الاستدلال كما لا يخفى على من تامل في سياق المقال والتحقيق
ان الشك لا يكون بقصد واختيار فالنهي المذكور على تقدير كونه تكليفيا
للحث على محافظة الاسباب المزيحة له والتحذير عن بواعث الغفلة عنها والرسول
عليه السلام احق بها من امته ولقد احسن من قال ان الله تعالى يحذر نبيه من اتباع
الهوى اكثر مما يحذر غيره لان ذا المرتبة الرفيعة الى تحذيره الانذار احوج حفظا
لمرتبته وصيانته وقد قيل حق المرآة المجلوة ان يكون تعهدها اكثر اذا كان
القليل من الصدأ عليها اظهر فتدبر **لائحة حدسية** ان ابليس ليس من جنس
الملك بل جنس الجن كما قال الله تعالى كان من الجن دل على ذلك دلالة قاطعة انقطاع
الاستثناء في قوله تعالى الا ابليس لم يكن من الساجدين انما حكم بانقطاع الاستثناء
فيه لان عدم كون ابليس من الساجدين يفهم من قوله الا ابليس على تقدير
الاتصال فيضيع قوله لم يكن من الساجدين واما الدلالة في انقطاع الاستثناء
المذكور على ان الابليس ليس من جنس الملك فظاهرة اذ لا شبهة في انه على
تقدير كونه من ذلك الجنس صح الاستثناء المذكور الا اتصال ولما اتجه ان يقال
ان كان ابليس من جنس الملك فلا وجه لانقطاع الاستثناء على ما ذكر آنفا
وان لم يكن فلا يتناول الامر بالسجود فما وجه قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فانه صريح في تناول الامر المذكور اياه اذ لم يرد في خصوصه امر مستقل
تدارك دفعه بقوله وتناول الامر المذكور اياه يعني تناول الامر بالسجود

لآدم عليه السلام دلالة عبارة حتى يلزم ان يكون ابليس من جنس الملك
يرشدك اليه قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين لان المعنى والله اعلم
أتركت دابك بين ان تكون ادنى من المامورين بالسجود فينا ولكن الامر دلالة
ضرورة ان الاعلى اذا امر بتعظيم شخص يكون الادنى مامورا به بطريق الاولى
فيلزم الاستكبار على تقدير ثبوت هذا الشق من الترديد او اعلى منهم فيكون
من زمرة العالين الذين لم يتناولهم الامر بالسجود اصلا اى لا عبارة ولا دلالة
ولعلهم ارواح الانبياء عليهم السلام فان الارواح مخلوقة قبل الاجساد
بالفى عام وقد قال عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وفى عبارة
مع تعينى فى قوله تعالى الا ان تكون مع الساجدين اشارة الى ما قدمناه من الارشاد
الى ان تناول الامر بالسجود لابليس دلالة حيث دلت على انه كان فى حيز التابعين
المامورين بالسجود فافهم والله ولى الرشاد تتمة قد نبهت فيما سبق على ان
الاستثناء فى قوله تعالى الا ابليس لم يكن من الساجدين منقطع قطعا لا احتمال فيه
للاتصال وذلك يستلزم ان يكون الاستثناء فى قوله تعالى الا ابليس لم يكن من الساجدين
ايضا منقطعا لمن تردد فيه فقال القايل هو الامام البيضاوى ان جعل قوله الا
ابليس منقطعا اتصل به قوله انى اى ولكن ابليس انى وان جعل متصلا كان استئنافا
على انه جواب سائل هلا سجد فقد اخطأ تذنيب كان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
مرسلا للناس كافة ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى
بخلاف ساير الانبياء عليهم السلام فلو كان نبينا فى زمن واحد منهم لوسعه
ان لا يتبعه وبهذا تبين وجه الحديث المذكور واتضح ما سيق له الكلام من بيان
جهة فضله ومن قال لو نزل الكتاب فى ايام المتاخر لنزل على دفعه ولذلك
قال عليه السلام لو كان موسى حيا الا اتباعى لم يدر انه ح لا يظهر الفضيلة فان
موسى عليه السلام لو كان حيا فى زمن عيسى عليه السلام لما وسعه الا اتباعه
وساق الكلام على ما نبهت عليه فيما تقدم لاظهار الفضيلة وايضا موجب ما ذكره
فى تقريره ما نقلناه عنه من ان الحى لف فى جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار
فى المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيه صلاح
من خوطب بها انتساخ الشريعة لا انتساخ النبوة والاول لا يستلزم الثانى
على ما افصح عنه عليه السلام بقوله وكان النبى يبعث الى قومه خاصة فقد دل

هذا على ان نوحا عليه السلام لم يكن مبعوثا الى كافة الناس فلا دلالة فى قوله تعالى
حكاية عنه رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا على عموم الطوفان
ولا بعثه عليه السلام لجواز الغرق الكفار قاطبة حتى يرد النقض بعموم بعثته
بل ابقاء له على ما لحاق وهذا ظاهر وان خفى على من قال فان قلت كان نوح
عليه السلام مبعوثا الى كل الناس بعد خروجه من الفلك فكيف اختص به نبينا
عليه السلام قلت كان ذلك ضروريا فلا اعتبار له وبعثت الى الناس عامة فان
قلت ابى آدم عليه السلام ايضا مبعوثا الى الناس عامة قلت بل هو كساير
الانبياء كان مبعوثا الى قومه خاصة لعدم ضرورة انه لا وجود لقوم
لعدم وجود قوم آخر فى عهده والمراد من العموم المذكور العام للافراد
الداخلة تحت جنس الانس لا مرسلا اليهم كافة لان بتبليغ الرسالة الى الناس
كافة وعامة البشر كان خارجا عن وسعه ولذلك قال تعالى ارسلناك للناس
كافة فان الثانى يقتضى البليغ الى الناس قاطبة دون الاول والا يلزم
ان يكون مقصرا فى امر التبليغ غير معترف صحة اذ لم يكن منه عليه السلام تبليغ
الرسالة الى ملفى اطراف العالم من اصناف الامم ولما كان الفرق بين
البعث والارسال خفيا جدا لكان ذلك مظنة الارسال فتداركه حيث قال
والبعث الى الناس عامة من الارسال اليهم عامة فانه فى الارسال تكليفا
دون البعث لانه تكوين محض فلا يلزم المحذور المذكور فيما تقدم بقوله
والا يلزم ان يكون مقصرا فى امر التبليغ على القول الماثور يعنى قوله عليه السلام
وبعثت الى الناس عامة ولا على قوله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله
اليكم جميعا لان قوله اليكم جميعا متعلق بمعنى البعث الذى ضمنه قوله الرسول
وهذا ما اشار اليه المص بقوله لانه على اعتبار تضمين البعث تتمة البعثة
تلازم الرسالة وصف البعثة الى الخلق بالدعوة الى الحق لا ينتظم الانبياء
كلهم بل مخصوصة بالرسل منهم وقد افصح عن هذا الامام القرطبى فى تفسير
قوله تعالى ولقد آتينا داود وسليمان علما حيث قال وكل نبى جاء بعد موسى
عليه السلام ممن بعث ولم يبعث فانما كان بشريعة موسى عليه السلام
الى ان بعث المسيح عليه السلام فنسخها فلا وجه لما قيل قائله القاضى
عضد الدين فى ديباجة المواقف وبعث اليهم الانبياء والرسل

لان مبناه على عموم البعثة لعامة الانبيا عليهم السلام فايدة تعلق الى
فى قوله تع وارسلناك للناس رسولا من سورة النسآ للفعل لا للحال
يعنى قوله رسولا لمافى تقديم الجار من ايهام التخصيص يعنى تخصيص رسالة
عامة للثقلين ومن لم يتنبه لهذا يعنى صاحب الكشاف والقاضى ومن ذهب
حذوهما جوز ذلك اى تعلق الجار للحال فايدة قال الرضى فى شرح مختصر ابن
الحاجب وقد يلزم بعض الاسما الحالية نحو كافة وقاطبة ولا يقعان فان
وتقع كافة فى كلام من لا يوثق بعربيته مضافة غير حال وخطيوا فيه
لكنه قد اخطاء لانها وقعت مضافة غير حال فى كلام العلامة الزمخشرى
حيث قال فى تفسير سورة النمل من الكشاف ويجوز ان يراد بحقيقة الانصاف
كل ناظر فيها من كافة اولى العقل وهو امام العربية يشهد بتراكيبه
فايدة اخرى كافة منقول عن معناه الاصلى الذى دخلها التانيث باعتباره
فانها فى الاصل فاعل من الكف بمعنى المنع ثم نقل الى معنى كل وجميع فلا عبرة
لتانيثها بعد النقل لكونها بمنزلة ساير اجزائها قال ابو حيان ان التآ
فى كافة وان كان اصلها للتانيث لكنها ليست فيها اذا كانت حالا للتانيث
بل صار هذا نقلا محضا الى معنى كل وجميع كما صار قاطبة وعامة اذا كان
فاذا قلت قام الناس قاطبة او كافة فلا يدل شئ من هذه الالفاظ على التانيث
كما لا يدل كل وجميع كذا الذات قال الفاضل التفتازانى فى تفسير سورة آل
عمران الذات فى الاصل مونث ذو وقد قطعت عن لزوم الوصفية والاضافة
واجريت مجرى الاسمآ المستقلة بمعنى نفس الشئ وحقيقته واجريت تاوها مجرى
الاصلية فقالوا فى النسبة ذاتى باثباتها وجوزوا اطلاقها على الله تع مع امتناع
مثل علامة لوجود التآ فلا مانع من جهة التآ انما المانع من جهة التآ لان
فيها مانعا من جهة المعنى لما عرفت ان معناها معنى كل وجميع لا معنى لما فيه فى كافة
لكونها عن الكاف فى ارسلناك فى قوله وارسلناك الى الناس كافة وبهذا
٤ التفصيل تبين وجه الخلل فيما قيل قايله صاحب الكشاف ذكره فى تفسير قوله
يا ايها الذين امنوا ادخلوا فى السلم كافة ويجوز ان يكون كافة حالا من السلم
لانها تونث كما تونث الحرب قال الشاعر السلم تاخذ منها ما رضيت به
والحرب يكفيك من انفاسها جرع فان مبناه الغفلة عن ان كافة قد نقلت
عنا

عن معناها الاصلى الذى دخلها التانيث باعتباره وانسلخ عنها ذلك الوصف
فريدة كرر لفظ اطيعوا يعنى فى قوله تع يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
٤ تعظيما لامر الرسول ولهذا اى ولكون التكرار المذكور للتعظيم ترك فى قوله
واولى الامر منكم فرقا بين المطاعين فلا حاجة اليه عند عدم ذكر ثانيهما وهو
اولوا الامر فلذلك اى لكون التكرار المذكور لمجموع التعظيم والفرق ترك التكرار
فى قوله تع اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه الآية وقوله تعالى اطيعوا الله
ورسوله ولا تنازعوا لفقد بعض الباعث وهو الفرق المذكور وانما قال
منكم اظهار الوجه الرخصة فى المنازعة الاتى ذكرها وبما كان ايجاب الطاعة
للامرآء مبنيا عن اشتراط العدالة وموافقة الحق خصوصا بقرينة التمهيد
عنم السابق بقوله تع واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل رتب عليه قوله فان تنازعتم
فى امر من امور الدين او امور الدنيا اى فان تنازعتم انتم واولوا الامر منكم
فى شئ ففيه دلالة على ان طاعة الامرآء انما تجب اذا وافقوا الحق واما اذا
خالفوه فلا طاعة لهم قال النبى عليه السلام لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق
والمراد من الرد الى الله فى قوله تع فردوه الى الله ورسوله الرد الى كتابه تع
ومن الرد الى الرسول الرد الى سنته قولية كانت او فعلية او تقريرية و
هذا اى الرد الى السنة عليه السلام على الوجه المذكور ينتظم حالتى حيوته ومماته
ممن قال القايل هو الامام البيضاوى فى تفسير الرد الى الرسول بالسوال
عنه عليه السلام فى زمانه والمراجعة الى السنة بعده لم يصب فى تفصيله وتخصيصه
لان المراجعة الى عليه السلام فى زمانه لا يلزم ان يكون بالسوال عنه لان فعله
وتقريره حجة فى زمانه ايضا فايدة لما اوجب الله تع فى كل متنازع فيه الرد
الى الكتاب والسنة وهذا العموم مستفاد من ابهام شئ وتنكيره والاصح
فى انه لا يوجد فى كل حادثة نص ظاهر من الكتاب والسنة تضمن الايجاب
المذكور الامر بالنظر فى مودعات النصوص الواردة فى الكتاب والسنة
والعمل بمدلولاته ومقتضياته فالآية المذكورة حجة على منكرى القياس من
اصحاب الظواهر لا لهم كما توهموه قال الامام البيضاوى فى تفسيره واستدل
به منكروا القياس وقالوا انه تع اوجب رد المختلف فيه الى الكتاب والسنة
دون القياس واجيب بان رد المختلف فيه الى المنصوص عليه انما يكون بالتمثيل

والبناء عليه وهو القياس ومبنى هذا الجواب على عدم الفرق بين الاجتهاد والقياس
والا فالرد المذكور قد يكون بالاجتهاد لا بطريق القياس وهذا واضح
عند من له ادنى خبرة فايدة اخرى لما امرنا الله تع بالراى والاجتهاد بقوله
فردوه الى الله والرسول وشرط فيه اى فيما امر به التنازع حيث قال فان
تنازعتم ورتب عليه الرد المذكور دل ذلك على انه لا رخصة للراى والاجتهاد
عند انعقاد الاجماع والا لكان اعتبار الشرط المذكور ضايعا ولا وجه له
في كلام بليغ فكيف في الكلام المعجز ففي النص المذكور دلالة على حجية الاجماع
وعدم جواز مخالفته فالآية المذكورة جامعة للاصول الاربعة الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وهذا من لطايف الاسرار المستخرجة بدقايق
الانظار فريدة الاجتهاد وهو في اللغة استفراغ الجهد في امر من الامور
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد
في حمل الخردل وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
أعم من القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا تدرك
بمجرد اللغة كذا قالوا ويشكل هذا بدلالة النص الاجتهادية كما التي يشكل بها
الامامان في ايجاب الحد في اللواطة مطلقا لان الاجتهاد قد يكون في مورد
النص كالاجتهاد في قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان
الشافعي حمل التفرق على تفرق الابدان فاثبت خيار المجلس وابو حنيفة حمله
على تفرق الاقوال ولم يثبته والقياس على ما ظهر من حده المذكور آنفا
شرطه فقد النص فلا يكون في مورده فثبت ان الاجتهاد يوجد بدونه و
لا بدله اى للقياس حيث شرط فيه ان لا تدرك علته بمجرد اللغة من الاجتهاد
فثبت ان القياس لا يوجد بدون الاجتهاد فظهر ان النسبة بينهما عموم
وخصوص مطلق وهذا اى الفرق المذكور بين القياس والاجتهاد مع
وضوحه عند من له ادنى دربة في فن الاصول قد اشتبه على بعض المنتمين
الى علم الاصول اراد به صاحب فصول البدايع حيث قال في شرح الفرايض
لسراج الدين ان قول المجتهد عين القياس والى جمل التفتازاني مع وقوفه
على الفرق بينهما حيث قال في اوايل الركن الرابع من التلويح الاجتهاد
قد يكون بغير القياس كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة فرد كلامه

في بيان تعريف الفقه على وجه افصح عن الفعلية عن الفرق المذكور حيث
قال يعني قول صاحب التوضيح مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر يشترط
كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام وانما قال
افصح عن الفعلية لان صح الواقف عليه اى على الفرق المذكور ان يقول كونه
مقرونا بملكة استنباط الفروع الاجتهادية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام
من ادلتها وقول صاحب التوضيح وعلم المسايل الاجتماعية يشترط للمسايل
الفقهية للدور يفصح ايضا عن الغفلة عن الفرق المذكور فانه لو كان واقفا
عليه لقال لا المسايل الاجتهادية للدور ومن الغفلة عن الفرق المذكور
الامام البيضاوي على ما نبهت عليه فيما تقدم حيث قال في الغريبة المذكورة
قبيل هذا ومبنى هذا الجواب على عدم الفرق بين القياس والاجتهاد فريدة الفجر
فجران صادق وهو البياض الذي يستطير اى ينتشر في الافق وكاذب وهو
البياض الذي يبدو طولا كذنب السرحان اول ما يبدو نور الشمس يرى
فوق الافق كخط مستقيم ويكون ما يقرب من الافق بعده مظلما فلذلك سمي ذلك
النور بالصبح الاول والصبح الكاذب اما تسميته الاول فظاهر واما تسميته
بالكاذب فلكون الافق مظلما اى لو كان يصدق انه نور الشمس لكان المنير
ما يلي الشمس دون ما يبعد عنها لا لانه يستنير ثم يعقبه الظلام كما توات بع
الى بعض او تمام الانام والمشتهر في سنة العوام وبه اخذ صاحب الهداية
من غير تامل في المقام ووقت الصوم من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس
لقوله تع وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم زيادة قوله لكم للدلالة على ان المعتبر
هو التبيين في مكان الصايم وفيه اشارة الى الفرق بين هذا الحكم وحكم وجوب
الصيام بطلوع هلال رمضان باعتبار لا اختلاف المطالع في الاول دون
الثاني لعدم الحرج فيه بخلاف الاول فتامل الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر ثم اتموا الصيام فان قلت اليس كلمة ثم للتراخي ولا تراخي لابتداء الصوم
عن طلوع الفجر قلت بلى ولذلك امر باتمام الصيام دون الشروع فيه فافهم
سر الكلام ومن هنا انه لا دلالة في النص المذكور على جواز تاخير النية
عن الفجر كما زعمه من قال وان قوله تع كلوا واشربوا الى قوله ثم اتموا الصيام
فقد اباح الاكل الى طلوع الفجر ثم امر بالصيام بعده وثم للتراخي فنصير العبـ ية

بعد الفجر لا له والخيطان بياض النهار وسواد الليل شبه اول ما يبدو
من نور الفجر المعترض في الافق بالخيط الابيض وما تبدّ من غبش الليل
بالخيط الاسود قال الشاعر الخيط الابيض ضوء الصبح منفلق والخيط
الاسود صبح الليل مكتوم وقوله من الفجر بيان للخيط الابيض عبارة
وللخيط الاسود دلالة لان بيان احدهما في حكم بيان الثاني فمن نظر الى
خصوص العبارة كصاحب الكشاف والقاضي البيضاوي اكتفى ببيان الاول
عن بيان الثاني لدلالته ومن نظر الى عموم الدلالة كصاحب المفتاح قال
تبيينا قوله من الفجر ومنهم من دقق اراده صاحب الكشف وقال ان الفجر عبارة
عن مجموع الخيطين كقول الطائي يعني ابا تمام وازرق الفجر يبدو قبل
ابيضه عامه واول الغيث رش ثم ينسكب فيكون بيانا لهما وقد يكون
عبارة عن الفجر الصادق على ان في الخيط اشارة اليه ولا مخالفة لنص
الحديث المثبت في الصحيح وهو قوله عليه السلام انما هو سواد الليل
وبياض النهار لكان ما ذكره صاحب الكشف وجها وجيها قال الامام المطرزي
وتفسير رسول الله عليه السلام بقوله انما هو سواد الليل وبياض النهار
الحكم الفيصل في ذلك اراد بالتفسير ما في حديث عدي بن حاتم رض انه قال
قلت يا رسول الله ما الخيط الابيض من الاسود اهما الخيطان قال انك
لعريض القفا ان ابصرت الخيطين ثم قال لا بل هو سواد الليل وبياض النهار
اخرجه البخاري واما من قال القايل صاحب العناية في شرح الهداية اول
كلامه والخيطان بياض النهار وسواد الليل يعني ان الخيط الابيض اول
ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير اي المنتشر في الافق كالخيط الممدود
والخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب
وذنب السرحان شبههما بخيطين ابيض واسود واكتفى ببيان الخيط بقوله
من الفجر عن بيان الاسود لان البيان في احدهما بيان في الآخر انتهى كلامه
فقد خبط في قوله ما يمتد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل خبطا
فاحشا لان ذلك الفجر ايضا بياض يبدو كذنب السرحان وما شبه بالخيط
الاسود من غبش الليل انما هو سواد من الظلام وايضا على تقدير ان
يراد بالخيط الاسود الفجر المستطيل يكون قوله من الفجر بيانا لهما لا لاحدهما

فبعض

فبعض كلامه يناقض بعضه فايدة رجل اصبح في شهر رمضان جنبا فصومه
تام الا على قول بعض اصحاب الحديث يعتمدون فيه حديث ابي هريرة رضي
من اصبح جنبا فلا صيام له محمد ورب الكعبة قال لقوله تع فالآن باشروهن
الى قوله حتى يتبين واذا كانت المباشرة في آخر جزء من اجزاء الليل مباحا
فالاغتسال يكون بعد طلوع الفجر ضرورة وقد امر الله تع باتمام الصوم كذا
قال الامام شمس الائمة السرخسي في مبسوطه وفيه نظر ولا صحة لمبنى الاستدلال
المذكور وهو تحقق المنافاة بين اباحة المباشرة الى آخر جزء من اجزاء الليل
ووجوب الاغتسال في بعض اجزائه يعني ان الاستدلال المذكور مبناه على تحقق
المنافاة بين الامرين المزبورين ولا صحة لذلك المبنى كيف وقد تحقق الجمع
بين تلك الاباحة وايجاب الصلوة في بعض اجزائه ولا صحة لها اي للصلوة
بدون الاغتسال ولو كان ايجابه اي ايجاب الاغتسال في بعض اجزائه منافيا
لتلك الاباحة لكان ايجابها اي ايجاب الصلوة فيه اي في بعض اجزائه
منافيا لها اي لتلك الاباحة ضرورة ان المنافي لما لا بد للشيء منه مناف لذلك
الشيء واذا لم يكن هذا منافيا لها لا يكون ذلك ايضا منافيا لها والتحقيق
ان الاباحة لا يلزمها عدم الاثم مطلقا فان ذلك قد يتخلف عنها كما يتخلف
الاثم عن الحرمة وذلك ان لازم الاباحة عدم ترتب الاثم على فعل الموصوف
بها لان المنافاة له حتى لا تقارنه ولو بسبب آخر فلا دلالة فيما ذكر على عدم
وجوب الغسل قبل النهار لان موجب الوجوب الاثم عند المباشرة في آخر
الجزء من الليل لكن لا يلزم ان يكون بها بل يجوز ان يكون بما يقارنها من
ترك الغسل الواجب قبل النهار فافهم فايدة سلمنا فيه اشارة الى المنع
الذي قدمناه ان الاباحة لا تجامع الحرمة لكن الرخصة تجامعها كما في المكره
على اجراء كلمة الكفر على لسانه فان له الرخصة في ذلك وحرمته غير منكشفة
على ما حقق في موضعه فيجوز ان يكون المباشرة في آخر جزء من اجزاء الليل بطريق
الرخصة لا بطريق الاباحة ولما اتجه ان يقال اليس درجات الامر الاباحة
تدارك بقوله وموجب الامر النازل الى ثالث الدرجات للامر عند القوم
ثلث درجات درجة الوجوب ودرجة الندب ودرجة الاباحة مطلق
الرخصة الشاملة للرخصة التي ينكشف معها الحرمة لا الاباحة فانها من

من مراتب القسم الاخير من الرخصة وهذا من الدقايق التى لا توجد فى
بطون الاوراق ولا يتنبه لها الا الحذاق والقوم لغفولهم عن هذا
التفصيل قالوا ادنى درجات الامر الاباحة وقد نبهت فيما تقدم
على درجات والرخصة التى لا ينكشف معها الحرمة والرجحان فى جانب
العزيمة كما فى المكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه وفوقها الرخصة التى لا ينكشف
معها الحرمة ولا الرجحان فى جانب العزيمة وهى الاباحة تتمة قد تبين مما
قدمناه من ان الامر يجامع الحرمة ان الامر يجوز ان يجامع الكراهة
لانها دون الحرمة وما يجامع القوى يجامع الضعيف بطريق الاولى فما
اشتهر فيما بينهم ان اثبات الكراهة للشئ مع الامر به غير مستقيم قال
صاحب العناية فى شرح قول صاحب الهداية وحين تصفر للغروب حتى تغرب
والتاخير يعنى تاخير صلوة العصر الى هذا الوقت مكروه قالوا واما الفعل
فغير مكروه لانه مامور بالفعل ولا يستقيم اثبات الكراهة للشئ مع الامر به
انتهى النظر السقيم فريدة الاصل فى الاستثناء الاتصال اعلم ان حقيقة
الاستثناء حقيقة فى المتصل ومجاز فى المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر
الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما فى عرف اهل النحو وهذا ظاهر
وان خفى على صاحب التوضيح حيث قال ان الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما
يسمى المنقطع استثناء بطريق المجاز وشرط دخول المستثنى فى المستثنى منه عند
المتكلم انما قال عند المتكلم لان دخوله فيه فى الواقع غير لازم سواء كان
فى اعتقاده كما اذا قال الحكيم القديم لا يحتاج الى الغير الا اذا كان ممكنا
او فى اعتباره وان لم يكن معتقدا به كما اذا قال من يعلم ان ابليس ليس من
جنس الملك سجد الملائكة الا ابليس على اعتبار دخوله فيها تغليبا لامر ما له شان
فان الابهام فى مثل هذا المقام للدلالة على زيادة حظ كثير بل
غير المحتمل منزلة المحتمل ايضاء لحق المقام وذلك قد يكون فى مقام المدح كما
فى قول النابغه ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب
فان اخرج قوله ان سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب
فيهم وذلك المعنى لا يحتمل ان يكون عيبا لانه اثر كمال الشجاعة الا انه نزله
منزلة العيب مبالغة فى نفى جنس العيب عنهم فكانه يقول وجود العيب

فيهم على تقدير ان يكون ما هو محض الشجاعة عيبا لكن هذا محال وما لا يثبت
الا على تقدير المحال يكون محالا لا محالة وقد يكون فى مقام الوعيد كما فى قوله ٤
فبشرهم بعذاب اليم نفى البشارة على سبيل المبالغة يعنى مظنة البشارة فى
حقهم على تقدير ان يكون العذاب الاليم صالحا لان يبشر به وذلك محال والمعلق
على المحال محال ومن لم يتنبه لهذا الاعتبار اللطيف زعم انه من قبيل الاستعارة
التهكمية ولم يدر ان التهكم والسخرية لا يناسب كلام الله تعالى وقد يكون فى مقام
الاقناط الكلى كما فى قوله تعالى الا ما قد سلف استثنى عما نكح الآباء ما قد سلف
وهذا الاستثناء لا يكون الا على تقدير امكان نكاح ما سلف لكنه ممتنع فيجوز
جواز نكاح ما نكح الآباء محالا فهو ابراز الممكن فى معرض المحال مبالغة فى
دفع اباحته وقطع الرجاء الرخصة فيه ومنه قوله تعالى الا الموتة الاولى فانه
نزل فيه ايضا غير المحتمل منزلة المحتمل ايفاء لحق المبالغة فى نفى الاحتمال وقوله
تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقوله عليه السلام انا افصح العرب بيد انى
من قريش من هذا القبيل فان قوله انا افصح فى معنى فصاحتى فى غاية ما يتوقع
من العرب لا قصور فيها اصلا فقوله بيد انى استثناء منه بتنزيل ما يقوى
الفصاحة منزلة ما يضعفها مبالغة فى نفى ذلك الاحتمال على الوجه الذى مر
تفصيله فايدة الاستثناء نوعان وضعى وهو ما يكون باداته وعرفى وهو
التعليق بمشية الله تعالى فانه ليس باستثناء فى الوضع لانعدام اداته فان
فان الموجود فيه كلمة الشرط الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على
هذا النوع قال الله تعالى اذا اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون اى
لا يقولون ان شاء الله تعالى والمعنى اللغوى للاستثناء وهو المنع والصرف ينتظم
هذا النوع ايضا وبعض مشايخنا الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع
الاول انما سمى به لانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا واستثناء التعطيل وهو النوع
الثانى وانما سمى به لان الكلام يتعطل به والحق انه اى استثناء التعطيل
غير منحصر فيه اى فى النوع الثانى لان الباطل من قسمى الاستثناء المستغرق
باطل اذا كان بلفظه نحو نسائى طوالق الا نسائى وباعم منه نحو عبيدى
احرار الا مماليكى وغير باطل اذا كان باخص منه فى المفهوم وان كان
يساويه فى الوجود نحو نسائى طوالق فريدة قال صاحب الكشاف فى سورة

هذا التعميم مما يعلم النعم والايل من ذكره

المتوهم اعم مفهوما من العبيد وان خفى على صاحب التوضيح م

الاعراف والاناس اسم جمع غير مكسر بدليل عود الضمير المفرد اليه وتصغيره
على لفظه نحو رخال اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي الانثى من ولد الضأن و
ثنآء وتوائم وهي المولود مع قرينه واخوات لها قال الفاضل التفتازاني في
شرحه للكشاف نقلا عن اعص ما سمعنا كلما غير ثمان هي جمع وهي في الوزن
فعال فرباب اسم جمع ربى وهي الشاة الحديثة العهد بالنتاج وفراد اسم جمع
فرير وهو ولد البقرة الوحشية وتوام وعرام وعراق اسم جمع عرق
وهو العظم الذي عليه بقية من اللحم ورخال وظؤار جمع ظئر وبساط جمع بسط
هكذا فيما يقال انتهى كلامه وكانه غفل عن الدعاء قال في تفسير سورة
القصص من الكشاف والدعاء اسم جمع كالرخال والثناء وعن قبله قال
الفاضل التفتازاني في سورة الانعام وقرأ فردا بالتنوين جمع فرد كرخال
جمع رخل وعن رذال قال الجوهري قال انه جمع رذل فريدة اذا قصد
الاخبار عن تساوي الوصفين يفصل بينهما باداة الجمع وهي الواو ان
ذكر اسمين مثلا يقال سواء مدحه او ذمه ولا يقال سواء مدحا وذمه و
ولذلك قيل ان او في قولهم سواء كسر غيفه او كسر اسنانه بمعنى الواو
ذكره الشريف فيما نقل عن حاشية شرح الفرائض ويفصل بينهما باداة او
وهي او ان ذكر فعلين مثلا يقال سواء مدح او ذم ولا يقال سواء مدح
وذم قال الجوهري في الصحاح والاسم السواء سواء علي قمت او قعدت ومنه
قوله تع سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم ومن مناظرها ان على تعديته
سوى فلا يقصد به معنى الجزء وفي الكشاف كانه قيل ان الذين كفروا
مستوي عليهم انذارك وعدمه على وفق ما ذكرنا من انها اذا ذكر اسمين
صفهما ان يفصل بينهما باداة الجمع دون الفرق فقول صاحب التلويح في
بحث المجاز سواء حصل بالمطر او بغيره على وفق القاعدة المذكورة فحق
ان او هنا بمعنى الواو فقد وهم فريدة اذا قصدوا التفخيم يكررون العلم
واسم الجنس قال الامام المرزوقي في شرح قول الحماسة لما رايت الشيب
لاح بمفرق راسي قلت للشيب مرحبا كان الواجب ان يقول قلت له مرحبا
ولكنهم يكررون الاعلام واسماء الاجناس كثيرا والقصد بالتكرير التفخيم
حكي عن الصاحب انه قال كان الاستاذ ابو الفضل يختار من شعر ابن الرومي

ويتغظ

ويتغظ عليه قال فدفع الى القصيدة التي اولها اتحت ضلوعي جمرة تتوقد
وقال تاملها فتاملتها فكان قد ترك خير بيت فيها وهو بجهل كجهل السيف
والسيف منتض بحلم كحلم السيف والسيف مغمد فقلت لم ترك الاستاد هذا
البيت فقال لعل القلم تجاوزه قال ثم راني من بعد فاعتذر بعذر كان شرا
من تركه قال انما تركته لانه اعاد السيف اربع مرات قال لو لم يعده اربع
مرات فقال بجهل كجهل السيف وهو منتض وحلم كحلم السيف وهو مغمد
لفسد البيت لالانه الشعر نكس ولكن نكث النفس قال الشيخ في دلائل
الاعجاز والسبب في ذلك ما ذكره الجاحظ من ان الكناية والتعريض لا يعملان
في العقول عمل الافصاح والكشف ولذلك كان لاعادة اللفظ في قوله تعالى
وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله قل هو الله احد الله الصمد ما لم يكن في
تركها والاكتفاء بالكناية وان شئت شاهدا لما ذكر فتامل قوله تعالى يلوون
السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب فريدة قد اشتهر
فيما بينهم ان من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف لانه المقصود بالذكر دون
المضاف اليه صرح بذلك صدر الافاضل في ضرام السقط حيث قال الضمير في
تغالها للمضاف اليه وهو النعام مع ان من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف لا
ونظيره قول ابي الطيب فاضل الناس اغراض لذا الزمن يخلو من الهم اخلاهم
من الفطن الا ترى ان الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس
وقد سبقه اليه الشيخ عبد القاهر الجرجاني حيث قال في دلائل الاعجاز انك
اذا حدثت عن اسم مضاف ثم اردت ان تذكر المضاف اليه فان البلاغة تقتضي
ان تذكره باسمه الظاهر ولا تضمره ثم قال تفسير هذا ان الذي هو الحسن
ان تقول جاءني غلام زيد وزيد ويقبح ان تقول جاءني غلام زيد وهو ثم
قال وقد يتكلف في بادي الراي ان ذلك من اجل اللبس وانك اذا قلت جاءني غلام
زيد وهو كان الذي يقع في نفس السامع ان الضمير للغلام وانك على انك لم
تجئ له بخبر الا انه لا يستمر من حيث انا نقول جاءني غلمان زيد وهو فنجد الاستنكار
ونبو النفس مع انه لا لبس مثل الذي وجدناه وكانهما غفلا عن قوله تعالى
في سورة السبا ونقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها
تكذبون فان فيه عاد الضمير على المضاف اليه مع صحة عوده على المضاف

كما في قوله تع في سورة السجدة وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون
وهذا كالنص في التسوية بين العودين من جهة الفصاحة لان الكلام واحد
ولو كان لاحد العودين مزية على الآخر لما عدل عنه الى الآخر بلا باعث وبهذا
اندفع ما زعمه السفاقسى حيث قال في شرح مغنى اللبيب ثم موضع من كلام
الشيخ ابن عرفة عاد فيه ضمير على مضاف اليه فقال شخص متشدق لجراءته النحويين
يقولون لا يعود الضمير على المضاف اليه فكيف اعدتموه فقال الشيخ على الفور
من غير تلعثم قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد على ذلك وفيه اللطف
ما لا يخفى ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما نقله هذا الرجل عنهم وانما قالوا
اذا وجد ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه فعوده الى
المضاف اولى وتمام الكلام في هذا المقام مذكور في بعض رسايلنا في المسايل
المشهورة بين الانام على خلاف ما هو الحق فايدة الاستثناء كما يكون عن المنطوق
وهو الاصل الشايع كذلك يكون عن المفهوم وذلك نادر في الكلام قلما يتنبه
له الا الافراد من ذوى الافهام كما في قوله عليه السلام اذا مات ابن
آدم انقطع عنه عمله منطوقه لا يناسب الاستثناء المذكور في قوله الا عن ثلث
صدقة جارية وعلم نافع وولد صالح يدعوله انما المناسب له مفهوم ما ذكر
وهو ان ابن آدم ينقطع عن عمله فايدة العطف كما يكون على اللفظ وذلك
شايع كذلك يكون على المعنى وذلك ايضا شايع كما في قوله تع ولو علم الله
فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وذلك ان المعطوف
عليه يعنى قوله تع ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم في معنى ولا خير فيهم فعطف
عليه قوله ولو اسمعهم لتولوا على اعتبار هذا المعنى فافهم هذا الاعتبار
الدقيق فريدة الحرام قد ينقلب واجبا وذلك مشهور في كتب الاصول
والفروع كاكل الميتة وشرب الخمر في حالة الاضطرار الا اذا كان ذلك الحرام
مما لا ينكشف حرمته اصلا فانه ح لا ينقلب واجبا بل نقول لا ينقلب اصلا واجبا
بل نقول لا ينقلب اصلا واجبا كان او مستحبا او مباحا كاجراء كلمة الكفر
على اللسان في حالة الاكراه بالقتل فانه يرخص فيه في تلك الحالة وهو باق
على حرمته وبالعكس اى قد ينقلب الواجب حراما وذلك نادر غير ظاهر و
ولذلك لا يوجد في بطون الدفاتر كالنهى عن المنكر اذا علم انه يؤدى

الى زيادة الشر ذكره العلامة الزمخشرى وغيره في تفسير قوله تع ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله حيث قال ان سب الالهة حق وطاعة
فكيف صح النهى وانما صح النهى عن المعاصى قلت رب طاعة علم انها تكون
مفسدة فتخرج عن ان تكون طاعة فيجب النهى عنها لانها معصية لا لانها طاعة
كالنهى عن المنكر الذى هو من اجل الطاعات فاذا علم انه يودى الى زيادة الشر
انقلب معصية ووجب النهى عن ذلك النهى كما يجب النهى عن المنكر ومنهم من قال
انقلب الامام ابو منصور الماتريدى ذلك الانقلاب في المباح قال صاحب
التيسير في تفسير الآية المذكورة قال الامام ابو منصور كيف نهانا عن
سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه وقد امرنا بقتالهم واذا
قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر وكذا امر النبى عليه السلام
بتبليغ الوحى والتلاوة عليهم وان كانوا يكذبونه قيل ان السب
لا ولئك مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ وما كان مباحا
فانه ينهى عما يتولد منه ويحدث منه وما كان فرضا لا ينهى عما يتولد منه
وعلى هذا يقع الفرق لابى حنيفة فيمن قطع يد قاطع يده قصاصا فمات منه
فانه يضمن الدية لان استيفاءه حقه مباح فاخذ بالمتولد منه والامام اذا
قطع يد السارق فمات لم يضمن لانه فرض عليه فلم يؤخذ بالمتولد منه
الى هنا كلامه وقد عرفت انه اى الانقلاب المذكور غير مخصوص بالمباح
بل يعم المستحب والواجب فايدة النهى عند النحويين صيغة لا تفعل حتى كان
على الشى كقولك لا تقعد عن الطلب وزجرا عنه كقولك لا تشرب الخمر وفى
نظر اهل البرهان ما يقتضى الزجر عن الشى سواء كان بصيغة نحو افعل كقولك
اسكت او لا تفعل كقولك لا تنطق وذلك اى الاختلاف المذكور لان نظر
النحوى الى جانب اللفظ ونظر المعقول الى جانب المعنى فريدة الفرق بين سمعت
حديثه وسمعت الى حديثه لان الاول يفيد الادراك ذكره العلامة الزمخشرى
في تفسير سورة الصافات من الكشاف وهذا صريح في ان التضمين ليس من باب الاضمار
كما سبق الى وهم الفاضل التفتازانى ومن حذى حذوه ولا من باب الكناية
كما سبق الى فهم الفاضل الجرجانى وليس فيه محذور من الجمع بين الحقيقة والمجاز
كما هو المتبادر الى الاوهام لان القصد فيه الى مجموع المعنيين مرتبطا احدهما

بالآخر لا الى كل منهما منفردا عن الآخر كما في خطاب الجمع بين الحقيقة والمجاز فقد بر
فائدة التقييد يعني بقوله بايديهم في قوله تعالى بايديهم لقطع المجاز في الاسناد
هذا اذا كان الايدي بمعنى الانفس ولتعيين المراد من المسند هذا على تقدير ان
يكون بمعناها الاصلي فان الكتابة قد تطلق على الاملاء وقد تطلق على الانشاء
فريدة قوله تعالى بغير علم في قوله تعالى ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم
حال من المفعول والتقييد به لانهم معذورون حيث قلدوا العلماء وكان التقليد
واجبا عليهم فكان وزر اعمالهم فيما قلدوا فيه على المقلدين ففيه نوع دلا له
على ان التقليد من جملة الادلة الشرعية واما الذين يضلون بطريق الخدعة
فليسوا بمعذورين فوزر ضلالهم على انفسهم واما على الخادعين وزر الخدعة
فافهم جدا فانه قد خفي على الناظرين في هذا الكلام فريدة فرعون وقيصر علمان
وكذا كسرى ونحوه لانهما لا ينصرفان وليسا من اعلام الجنس للجمعية يقال فراعنة
وقياصرة وعلم الجنس لا الجمع فلابد من القول بوضع خاص في كل منهما لكل
من يطلق عليه فريدة لعلك تزعم ان لله تعالى دخلا في الانساء فتشتبه عليك
وجه قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان حيث حصر فيه الانساء على الشيطان
فاعلم ان دخله في خلق النسيان واما فعل الانساء فمن الشيطان والفعل
غير المخلوق ونسبة الاول الى العبد لا يشاركه فيها الله تعالى كما ان نسبة الثاني
الى الله تعالى لا يشاركه فيها العبد عند اهل الحق يقتضي عن هذا اتفاق الفر يقين
يعني اهل السنة والجماعة واصحاب الاعتزال في نسبة الافعال الى العباد مع
اختلافهم في نسبة خلقها اليه ولولا ان احدهما غير الآخر لتنافيا هذا فتدبر فائدة
ما قدم لفظا لامر النظم قد يعتبر مؤخرا في المعنى كالتعقيب المستفاد من الفاء
الداخل على صيغة الامر في قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وكالتعقيب المستفاد
من الفاء الداخل على صيغة الامر في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فانه مؤخر
في الاعتبار عن مدلول الصيغة لان المراد طلب التعقيب لا تعقيب الطلب كما سبق
الى وهم من قال ان الدال على الوجوب في نص الوضوء ليس الا الامر وهو لم يدخل
على الفاء بل الفاء دخلت عليه ثم لمفهومه الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه
عن القيام الى الصلوة وهو لا يستلزم وجوب تعقيبه عنه فافهم فانه سر دقيق
لدقته وغموضه ذهب على القائل المذكور فريدة اذا بلغ الطلاق غايته

وهي الثالثة في الحرة والثانية في الامة لا تحل لزوجها لا بالنكاح ولا بملك
اليمين حتى تنكح زوجا غيره لم يقل حتى تعتد ثم تنكح زوجا غيره لان الحرمة
الغليظة قد تثبت قبل الدخول والخلوة فلا تجب العدة نكاحا صحيحا انما
قيده بالصحة لان الزوجية المطلقة المنصوص عليها انما تثبت به ويدخل
بها ثم يفارقها لم يقل ثم يطلقها كما قاله صاحب الهداية وغيره لان الشرط
مطلق المفارقة لا المفارقة بالطلاق او بموت عنها وتتم عدتها لا بد من
انقضاء عدتها ايضا في ثبوت الحل للزوج الاول والقوم قد اهملوا
هذا الشرط واما شرط النكاح فبنص الكتاب وهو قوله تعالى فان طلقها فلا
تحل له من بعد افاد هذا القيد تعيينا لاول ثبوت تلك الحرمة فان الفاء
الجزاء لا تدل على التعقيب الا بما تبين في موضعه فلولا التعيين المذكور لاحتمل ان
لا يثبت الحرمة الغليظة ما دامت في العدة حتى تنكح النكاح بمعنى نسب الحكم الكل
من الزوجين زوجا غيره فان قلت اليس الحرمة باقية الى انقضاء العدة
قلت بل ينتهي الحرمة الغليظة عند النكاح وتطرأ حرمة اخرى وهي اثر تلك
الغير والعدة اثر ذلك وهذا الفرق لا يناسب صورة المسئلة فاحتيج
فيها الى اشتراط انقضاء العدة واما ثبوت شرط الدخول فبقوله عليه السلام
لا تحل للاول حتى تذوق عسيلته الحديث اشار بلفظ الذوق الى انه يكتفى
بمجرد الايلاج بمجموع الذكر بل يكفي ايلاج بعضه وهو قدر الحشفة لان ما دونها
ليس بايلاج وهو حديث مشهور تلقته الامة بالقبول ولا خلاف لاحد من
المجتهدين فيه سوى سعيد بن المسيب وانما قلنا لاحد من المجتهدين كيلا يرد
النقض على حصر المستثنى ببشر المريسي وداود الظاهري وقوله غير معتبر
حتى لو قضى به القاضي لا ينفذ قضاؤه فيجوز تفريع على قوله مشهور ان يزاد به
على نص الكتاب وانما يلزم الزيادة عليه لانه خلو عن الشرط المذكور هذا
اذا حمل النكاح على العقد كما هو الظاهر واما اذا حمل على الوطء فلا يلزم الزيادة
المذكورة لا يقال اسناده الى المرأة يابى عن الحمل على الوطء لا لانه لا يجوز
التجوز في الاسناد لانه قبيح لا يناسب فصاحة القرآن بل غير صحيح لان ههنا
اسنادين احدهما اسناد الفعل الى المرأة وله مساغ باعتبار ان التمكين
من الوطء من جهتها والثاني اسناد الانفعال الى الرجل ولا مساغ

لهذا التحوز كما لا يخفى بل لانه يجوز ان يكون على العقب كقولنا ادخلت الخاتم في الاصبع
والقلنسوة في الراس وبعد الف بواحد والاصل حتى ينكحها زوجا آخر وينبغي
لزوم مثل الزيادة ان حتى تدل على ثبوت الحل بعد التزوج بزوج آخر بطريق
المنطوق ضرورة انها تدل بعبارة اعتبار وضعها في اللغة لانتهاء الغاية على
انتهاء حكم الحرمة الغليظة عند التزوج بزوج آخر الا انه تظهر حرمة اخرى
وهي حرمة نكاح الغير وتلك الحرمة في معرض الزوال بالفرقة قبل الدخول
ويلزمه اي يلزم الانتهاء المذكور ان تحل لزوجها الاول اذا طلقها الزوج
الثاني قبل الدخول بها والا يلزم ان لا تنتهي الحرمة الغليظة بالتزوج
بزوج آخر والدلالة على اللازم المتاخر بطريق المنطوق وهي هنا من
قبيل الاشارة لان الكلام غير مسوق لها ومن وهم كصاحب التلويح وعامة
شراح الهداية انها اي الدلالة المذكورة بطريق المفهوم فقد وهم وما فهم
انه لا يصلح مثبتا لحكم عند وجود نص مناف له لما تقرر في موضعه
ان المفهوم عند القائلين بحجيته ساقط في معارضة المنطوق لانه منسوخ به
فلا يلزم الزيادة على النص في الصورة المذكورة لان مبناها على ما عرفت على
دلالة حتى المذكورة في النص المزبور على ثبوت الحل بعد التزوج بزوج آخر
تتمة قالوا اي قال المشايخ في كتب الاصول عند بيان المخلص عن تعارض
النصين من قبل المحل قوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف يوجب
الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل منها انما لم يحمل على العكس لانها اذا
طهرت بعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت
لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
ليتاكد الطهارة وهذا القول منهم صريح في ان دلالة حتى بطريق المنطوق
لا بطريق المفهوم كما توهمه صاحب التلويح حيث قال وظاهر مثل العبارة
يشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن فقولا بمفهوم الغاية فانه متفق
عليه لانها لو كانت بطريق المفهوم لسقطت في مقابلة منطوق حتى يطهرن
بالتشديد فلم يحتج الى المخلص من قبل المحل لانه فرع قيام التعارض
بين النصين وبهذا البيان ظهر ان صاحب التلويح كما لم يصب في عبارة

الاشعار كذلك لم يصب لفظا في قوله ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي
قد انقضى بالطهر فنفي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم
رفع الآية الحل بايجابها اياه بتجوزنا لما عرفت ان مبنى الحاجة الى المخلص
المذكور على قيام التعارض بين النصين حقيقة فان قلت اليست العبارة
ترجح على الاشارة عند التعارض فلا حاجة الى المخلص يعني ان دلالة قراءة
التخفيف من قبيل الاشارة فلا تعارض قراءة التشديد لان دلالتها من قبيل
العبارة والعبارة راجحة على الاشارة قلت الاصل في النصوص الاعمال
لا الاهمال فلا يصار الى اسقاط احد النصين بالترجيح اي ترجيح الآخر
عليه مع امكان التوفيق بينهما والاعمال بهما فائدة لا يشارك حتى فيما ذكر
من وجه الدلالة بطريق قال الفاضل عضد الدين في شرح المختصر ان
قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس
فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخره وهو
خلاف المنطوق وهذا كالتصريح بان الدلالة المذكورة موجب العبارة فتكون
من قبيل المنطوق لا من قبيل المفهوم كما زعمه حيث قال قبيل ذلك الكلام
مفهوم الغاية اقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض
من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء احتج القائل
بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان قول القائل الخ وما ذكر في الميزان
من ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بنفي وجوب الصوم في الليل عند
عامة اصحابنا قال في الميزان والخامس النص اذا اثبت حكما موقتا الى
زمان معلوم هل يكون نفيا لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان
بعده ام لا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فهذا النص هل نفى ايجاب
الصوم في الليل ام لا ثم عند عامة اصحابنا في الفصول كلها انه لا يوجب
النفي وانما حكمه موقوف الى قيام الدليل في النفي والاثبات في غيره
غير معمول عليه لان العمل اي عمل اصحابنا بمدلول الغاية شايع وقد
عرفت انه ليس من قبيل المفهوم ولذلك لم يذكر في بحث مفهوم المخالفة
من الاصوليين اصول فخر الاسلام البزدوي واصول شمس الائمة السرخسي
وتبعهما صاحب التوضيح تمسكوا اي تمسك اصحابنا به في مسايل منها انهم

قالوا الجوز بيع الحنطة في سنبلها والباقلاء في قشره وكذا الارز والسمسم
لما روي عن النبي عليه السلام انه نهى عن بيع النخيل حتى تزهي وعن بيع السنبل
حتى يبيض ويامن العاهة ومبنى الاحتجاج به على ان حكم ما بعد الغاية
خلاف حكم ما قبلها وصاحب العناية لغفوله عن ان ما ذكره حكم المنطوق لا المفهوم م
وفيه نظر لانه استدلال بمفهوم الغاية ثم قال والاولى ان يستدل بقوله عم
نهى لان النهي يقتضي المشروعية ولم يدر ان النهي لا يقتضي الجواز والصحة
بل الفساد والمشروعية التي يقتضيها انما هي باعتبار اصله فلا يتم به التقريب
كما لا يخفى واما الجواب عن النظر المذكور بان النهي مغيا بالابيضاض فلم
يدخل ذلك تحت النهي وبقي داخلا في عمومات البيع الدالة على الجواز فلا يجدي
لان النظر على تقدير الاستدلال بالغاية المذكورة وكلام القوم صريح فيه
على تقدير ما ذكر فحقهم ان يستدلوا بعمومات النصوص الدالة على جواز
البيع **تتمة** نهى رسول الله عليه السلام عن التنفل بعد الفجر حتى تطلع
الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس والحديث مذكور في الصحيحين واشكل
باعتبار الكراهة بالطلوع والغروب وحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها
وههنا ليس كذلك لانها ثابتة بعد الشمس الطلوع الى ارتفاعها وبعد الغروب
الى اداء المغرب الاشكال بهذا الوجه مذكور في العناية شرح الهداية
وحله ان الكراهة في هذين الوقتين لحوق الوصف وهي تستمر الى ابتداء الطلوع ع
والغروب بظهور حاجب الشمس وغيبته ثم ينقطع ويحدث كراهة اخرى
حالة الطلوع مستمرة الى تمام الغروب باداء المغرب ومنشأ الكراهة للتشبه
بعبدة الشمس لا لحوق الوصف ولا خفاء في ان حدوث هذه الكراهة لا ينافي
انقطاع تلك الكراهة لموجب دلالة الغاية مرعية واما من قال في حله
القايل صاحب العناية انه تشبث بمفهوم الغاية وهو غير لازم فقد
اخطأ في كل من معاني كلامه اما في الاول فلما عرفت انه تشبث بمنطوق
الغاية لا المفهوم واما في الثاني فلما عرفت ايضا انهم تمسكوا في هذه المسائل
وهذا دليل على ان العمل بموجبها لازم عندهم وهم انما عنوا به لان في
الكلام الآتي ذكره زعما باطلا على ما تقف عليه باذن الله تع جوز الشافعي
السلم الحال قياسا على المؤجل لجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد

ورد

ورد هذا القياس بانه في مقابلة النص وهو قوله عليه السلام من اراد منكم ان يسلم
فليسلم في كيل معلوم الى اجل معلوم يدل على عدم مشروعية السلم الحال لحكم
مفهوم الغاية اتفاقا والزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الرد بهذا الوجه
مذكور في التلويح ولا خفاء في ان مدار الرد على دلالة قوله عليه السلام الى اجل
معلوم على اشتراط الاجل في السلم ففيه تمسك بمفهوم الشرط لا بمفهوم
الغاية وهذا ظاهر في الغاية **فريدة** التضمين على نحوين احدهما تضمين لفظ
لفظا آخر وهو الذي ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تع هل انبئكم
على من تنزل الشياطين حيث قال فان قلت كيف دخل حرف الجر على من
المتضمنة لمعنى الاستفهام والاستفهام له صدر الكلام الا ترى الى قولك
اعلى زيد مررت ولا تقول على ازيد مررت قلت ليس معنى التضمين ان الاسم
دل على معنيين معا معنى الاسم ومعنى الحرف وانما معناه ان الاصل امن
فحذف حرف الاستفهام واستمر الاستعمال على حذفه كما حذف من هل والاصل
اهل قال اهل راونا بسفح القاع ذي الاكم فاذا ادخلت حرف الجر على من
فقدر الهمزة قبل حرف الجر في ضميرك كانك تقول اعلى من تنزل الشياطين
كقولك اعلى زيد مررت وثانيهما تضمين لفظ معنى لفظ آخر وهو الذي
ذكره الفاضل المذكور في تفسير سورة الكهف حيث قال تعالى عداه
اذا جاوزه ومنه قولهم عدا طوره وجاءني القوم عدا زيدا وانما عدي بعن
لتضمين عدا معنى علا في قولك نبت عنه عينه اذا اقتحمته ولم تعلق به فان
قلت اي غرض في هذا التضمين وهلا قيل ولا تعدهم عيناك او ولا تعل عيناك
عنهم قلت الغرض فيه اعطاء مجموع معنيين وذلك اقوى من اعطاء معنى
فذا الا ترى كيف رجع المعنى الى قولك ولا تقتحم عيناك مجاوزتين الى غيرهم
ونحوه قوله تع ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي ولا تضموها اليها آكلين
لها انتهى لمن قصره على النحو الثاني فقد قصر قال الفاضل التفتازاني في شرح
الكشاف حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل آخر يناسبه
وهو كثير في كلام العرب حتى قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت
مجلدات فان قيل الفعل المذكور ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على معنى
فعل آخر وان كان في معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقي وان

فيما لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال
ماخوذ من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللطيفة فقولنا احمد اليك فلانا
معناه احمد منهيا اليك حمده ويقلب كفيه على كذا معناه نادما على كذا والظ
من كلامه انه غافل عن النحو الثاني من التضمين وقال الفاضل الجرجاني فيما
علقه على الكشاف والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ
معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك احمد اليك
فلانا فانك لاحظت فيه مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني
كلمة الى قلت انتهى حمده اليك والظاهر من كلامه انه غافل عن النحو الاول
من التضمين ثم انهما مقصران من جهة اخرى وهي ان الظاهر من كلامهما اختصاص ص
التضمين بالفعل ولا اختصاص له به بل تجرى في الاسم فقد افصح عنه صاحب
الكشاف في تفسير قوله تع وهو الذي في السماء واعترف به الفاضل التفتازاني ف
في تفسير قوله تع وهو الله في السموات حيث قال لا خفاء ولا خلاف
في انه لا يجوز تعليقه بلفظ الله تع لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الوصفي
الذي ضمنه اسم الله تع كما في قولك هو حاتم في طي على تضمين معنى الجواد والماجد ن
في الحرف فظاهر في قوله تع ما ننسخ من آية فان ما تضمن معنى ان الشرطية
ولذلك جزم الفعل ومن لطائف التضمين جمع المتقابلين فان الكلمة الواحدة
بواسطته يكون عاملة ومعمولة كما في المثال المذكور فان ما منصوب بالفعل
الذي مجزوم به قال صاحب الكشف والغرض في التضمين ان يراد الفعلان
معا قصدا وتبعا لان احدهما مذكور لفظا والآخر مذكور بذكر صلته وما ذكره
ايضا مقصور على احد نوعي التضمين ثم انه اخطأ في قوله والآخر مذكور بذكر
صلته لان ذكر الصلة غير لازم للتضمين كما اذا ضمن اللازم معنى المتعدي فح
يكون تعديته قرينة للتضمين قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تع فاستبقوا
الصراط لا يخ من ان يكون على حذف الجار وايصال الفعل والاصل فاستبقوا
الى الصراط او يضمن معنى ابتدروا انتهى فالصواب ان يقال والآخر مذكور
بذكر متعلقه ثم ان الصلة على تقدير كونها مذكورة لا يجب للمضمن الملحوظ تبعا
بل قد يكون للمضمن المذكور كما في قوله تع اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا
قال الامام البيضاوي بعد ما فسر الانتباذ بالاعتزال فلما كانت الصلة متعلقة

ومكانا

ومكانا ظرف او مفعول لان انتبذت متضمنة معنى اتت وهذا كالنص في انه
قد يراعى كل من الفعلين في التعدية ولا يترجح احدهما على الآخر ومن ههنا
انكشف وجه خلل آخر في كلام صاحب الكشف فتدبر ومما يجب التنبه له ان اللفظ
الذي يقع فيه التضمين لا يلزم ان يكون مستعملا في معناه الاصلي كما هو الظ
من كلام الفاضلين التفتازاني والجرجاني بل قد يكون مستعملا معناه المجازي زی
واعلم ان كلا من النحوين المذكورين للتضمين موضع اشتباه اما الاشتباه
في النحو الاول فلعدم ظهور الفرق بينه وبين التقدير واما الاشتباه في النحو
الثاني فلان الظاهر منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وغاية ما يمكن ان يقال في
دفع الاشتباه الاول انه في ذلك النحو من التضمين لا بد من استمرار الاستعمال
على حذف المضمن على ما نبه عليه صاحب الكشاف في الكلام المنقول عنه فيما تقدم
وبه يفارق التقدير واما الاشتباه الثاني فيندفع على وجه اندفاعه تعليقه
اعلم ان المعنى الحقيقي في المجاز المرسل ملحوظ للانتقال منه الى المعنى المجازي
لكنه غير مقصود بالافادة وبه يفارق الكناية فان المعنى الحقيقي فيها مقصود
بالافادة لكن لا لذاته بل لتقرير المعنى المكنى عنه فانه يجعل كالدليل على ثبوته
ولهذا كانت الكناية ابلغ من الحقيقة وبذلك اي بما ذكر من عدم كون المعنى
الحقيقي مقصودا لذاته في الكناية تفارق الكناية التضمين فان كلا من المعنيين
مقصود لذاته في التضمين الا ان القصد الى احدهما وهو المذكور بذكر
متعلقه يكون تبعا للآخر وهو المذكور بلفظه وهذه التبعية في الارادة من
الكلام فلا تنافي كونه مقصودا لذاته في المقام وبه يفارق التضمين الجمع
بين الحقيقة والمجاز فان كلا من المعنيين في صورة الجمع مراد من الكلام لذاته
ومقصود في المقام اصالة ولذلك اختلف في صحته مع الاتفاق في صحة التضمين
قال الفاضل الجرجاني فيما علقه على الكشاف والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل
في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه
من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية
ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناها الحقيقي معنى آخر يناسبه
ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف ولم يرد انه
يكون التضمين من قبيل مستتبعات التراكيب لا بابا آخر من التوسع في الكلام

والظاهر من كلمات القوم انه باب مستقل من ابواب التوسع والحق انه من
قبيل المجاز فان التجوز كما يكون بطريق النقص من معناه الوضعي بان يكون ذلك
المعنى مركبا او مقيدا فيستعمل اللفظ في احد جزئيه او في المطلق مثال الاول السوم
ب قال الامام الراغب اصل السوم الذهاب في ابتغاء الشئ فهو لفظ لمعنى مركب الذهاب
والابتغاء فاجرى مرة مجرى الذهاب فقيل سام الابل فهي سائمة اذا ذهبت
في المرعى واخرى مجرى الابتغاء فقيل سمته كذا كقولك سبعته كذا ومنه السوم في
البيع فعدى تعديته ومثال الثاني المرسن قال العلامة الزمخشري في الفائق
والرسن مما وافقت فيه العربية العجمية ومنه المرسن وهو موضع الرسن
من الدابة ثم كثر حتى قيل مرسن الفخاخ يصف انفه وفاحما ومرسنا مسرجا
ولقد احسن حيث قال وهو موضع الرسن من الدابة ولم يقل وهو الانف مع
قيد ان يكون انف مرسون كما قال صاحب المفتاح لان الانف مخصوص بالانسان
على ما صرح به الشيخ في اسرار البلاغة وقد اعترف به ذلك الفاضل نفسه في موضع
آخر من كتابه حيث قال وكذا انف ومرسن فهما مشتركان بالحقيقة وهو العضو
المعلوم وانما يفترقان باتصاف احدهما بالاختصاص بالانسان واتصاف
الآخر بالاختصاص بالمرسون كذلك يكون بطريق الزيادة على معناه الوضعي
والاول ما سماه صاحب المفتاح المجاز اللغوي الراجع الى معنى الكلمة غير المفيد
والثاني التضمين وقد اهمله ذلك الفاضل عند استيفائه اقسام المجاز ومن
رام زيادة تفصيل في هذا المقام فعليه بمطالع رسالتنا المعمولة في اقسام
المجاز ثم ان الفاضل الجرجاني لم في قوله اللفظ مستعمل في معناه الاصلي
لما عرفت ان اللفظ الذي يقع فيه التضمين قد لا يكون مستعملا في معناه الاصلي
فالصواب ان يقال اللفظ مستعمل في موضع هو مقصود اصالة لكن قصد بتبعيته
معنى آخر الخ   التعدية قد يكون بحسب المعنى فيختلف حالها ثبوتا وعدما
باختلاف المعنى وان اتحد اللفظ كاظلم واضاء وقد يكون بحسب اللفظ فيختلف
حالها باختلاف اللفظ وان اتفق المعنى صرح بذلك الرضي حيث قال في شرح
الكافية ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم
فان معنى علمت ان زيدا قايما وعرفت ان زيدا قايم واحد الا ان عرف
لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبها علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو

موكول

موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المثلين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر
واما الصلة فلا يكون الا بحسب المعنى وذلك لانها من توابع المعنى ومتمماته فان الباء
مثلا في قولك مررت بزيد من تمام معنى المرور فانه قاصر عن معنى الجواز بمجرد ذلك
النقصان بزيادة الباء وقد افصح عن هذا قول الجوهري مر به اي اجتاز قال
صاحب الكشاف الباء في لبست الشئ بالشئ صلة وفي كتبت بالقلم للاستعانة وفي
الكشف الباء في قوله تع ولا تلبسوا الحق بالباطل اما صلة او للاستعانة ولا
شك ان الاول اظهر لان الصلة من تمام الفعل ومن خواص الصلة انها لا تعمل
قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الصف فان قلت بم انتصب مصدقا ومبشرا
ابمافي الرسول من معنى الارسال ام بالبكم قلت بل بمعنى الارسال لان اليكم
صلة للرسول فلا يجوز ان يعمل شيئا لان حروف الجر لا تعمل بانفسها ولكن
بما فيها من معنى الفعل فاذا وقعت صلات لم تتضمن معنى فعل فمن اين تعمل
واذا تقرر ما تقدم من ان التعدية خاصية اللفظ فقد تبين ان امر التعدية
لا يستقيم بتضمين المعنى فقط بل لا بد فيه من تضمين المعنى والصلة فاحفظ هذا
الفرق الدقيق فانه مما غفل عنه الذين في تحقيق اصل التضمين بقي ههنا
موضع دقة اخرى وهو ان الفعل مع صلة قد يكون بمعنى فعل آخر مع صلة اخرى
وهو ان الفعل مع صلة قد يكون بمعنى فعل آخر مع صلة اخرى كاخذه بمعنى حمل
عليه ذكره الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تع اخذته العزة بالاثم
اي حملته عليه وكتقدم اليه فانه بمعنى امر به قال في المغرب يقال تقدم اليه الامير
بكذا اوفي كذا اذا امره به ولغفوله عن هذه الدقيقة استبعد الفاضل الجرجاني
ان يكون استوى على السماء بمعنى قصد اليها قائلا ان تعديته قصد بالى دون
على وقد يكون بمعنى فعل تام به مستغن عن الصلة كما تري بيانه والفاضل التفتازاني نـ
لغفوله عنها قال في اعراب فضلا وعامتهم يعني عامة شراح المفتاح على ان فضل
بمعنى تجاوز عنه عفا فان مرادهم ان يقال ان فضل مع صلته بمعنى تجاوز المتعدي
بنفسه كما ان مررت بمعنى جزت وقد يكون الفعل التام من وجه والناقص
من وجه بمعنى الفعل التام مطلقا كالطلب المتعلق لاحد المفعولين بالذات
وللآخر بواسطة اللام فانه بمعنى الابتغاء المتعلق لهما بالذات قال العلامة
الزمخشري في الاساس ابغني ضالتي اي اطلبها لي فان قلت ان قصد مستغن

عن الصلة دل على ذلك اشتقاق اسم المفعول منه فما وجه قولهم قصد اليه قلت
اى قصد ذلك باعتبار تضمين معنى الانتهاء فالصلة المذكورة لذلك المعنى لا لمعنى
قصد ولقد اصاب هذا التضمين حسن المواقع فى قوله تع يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة فان القيام هنا بمعنى القصد وزيادة الى لتضمين معنى الانتهاء
للتنبيه على ان المعتبر فى ايجاب الوضوء هو القصد المنتهى الى الشروع فى الصلوة
لا فى مطلق القصد لها حتى لا يجب الوضوء على من قصد النافلة ولم يصل تعليقه
المضمر يبقى معناه واثره صرح بذلك الفاضل الجرجانى حيث قال فى شرح قول
صاحب الكشاف باضمار الباء القسمية لا الحذف فيها اشارة الى ان المضمر يبقى
اثره دون المحذوف والمحذوف يبقى معناه ولا يبقى اثره اما الثانى فقد
بيانه آنفا واما الاول فقد صرح به صاحب الكشاف حيث قال فى تفسير قوله ٢
يجعلون اصابعهم لان المحذوف باق معناه وان سقط لفظه والمتروك لا يبقى
معناه ولا اثره كمفعول المتعدى الجارى مجرى اللازم كما فى قول الشاعر نحو
حاده وغيظ عداه ان يرى مبصر ويسمع واع ترك المفعول ظهريا وجعل
الفعل كاللازم والمقدر بنظم المحذوف فتذكر تعليقه اللفظ الواحد
يجوز ان يكون لازما ومتعديا بحسب الوضعين بان يكون معناه فى احد الوضعين
متجاوزا الى الغير وفى الآخر قاصرا عنه كالنفش فانه وضع مرة للنشر واخرى
للانتشار قال العلامة الزمخشرى فى الاساس نفش الصوف والقطن فانتفش
ونفشت الغنم بالليل انتشرت وانفشها الراعى وعند الامام البيضاوى ان
هلم من هذا النوع حيث قال فى تفسير قوله تع قل هلم شهداءكم احضروهم
ويكون متعديا كما فى الآية ولازما كقوله هلم الينا وليس الامر كما زعمه فان
هلم فى المثال المذكور ايضا متعد وكلمة الصلة لمعنى التقريب الذى ضمنه هلم
وقد اعترف بها ذلك الفاضل فى تفسير سورة الاحزاب تعليقه من توسعات
لسان العرب اجراء كل من المتعدى وغير المتعدى مجرى الآخر بلا تغيير
فى اللفظ ولا تحرف فى معناه اما اجراء المتعدى مجرى غير المتعدى فلوجوه
منها ان يكون المفعول متروكا ساقطا عن حيز الاعتبار كما اذا كان الغرض
اثبات الفعل المتعدى لما اسند اليه او نفيه عنه من اعتبار تعلقه بمن وقع
كما فى قوله تع وتركهم فى ظلمات لا يبصرون قال صاحب الكشاف والمفعول

ال فط

من العوارض يمكن ان يعقل عارضا فى الخارج ولا يلزمه ان لا يعقل الا عارضا فى
فى الذهن ثم قال اعنى صاحب المواقف فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان
المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اى هى من عوارض الوجود الخارجى او الذهنى
لا من عوارض الماهية من حيث هى هى فلو تصور مثلا ان ان غير مجعول لم يكن ذلك
المقصود الا ان صح يلزم التناقض واردوا بعنى سواء التنافى للمجعولية
الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا سوية فيه لان الاحتياج الى الفاعل
الموجد من لوازم الوجود دون الماهية الى هنا كلامه فان قلت الوجود فرع
الاحتياج ضرورة انه فرع التاثير وهو فرع الاحتياج وفرع الفرع فرع فكيف
يكون الاحتياج من لوازم الوجود المتفرعة عليه قلت ما يتقدم على الوجود
هو الاحتياج الى الغير مطلق المعلل بالامكان وما هو من لوازم الوجود المتاخر
عنه هو الاحتياج الى العلة المعينة التى اوجد المعلول فان الممكن قبل وجوده
بل قبل تاثير العلة فيه محتاج الى علة ما ولذلك يصح ان يتوارد عليه العلل
المستقلة على سبيل البدل وبعد تاثير العلة المعينة فيه يحدث له احتياج الى خصوص
تلك العلة ولذلك لا يصح ان يتعاقب عليه علتان بان يحدث باحديهما ويبقى بالاخرى
بعد انعدام الاولى فافهم هذا فانه من لطايف الاسرار التى غفل عنه دقائق القوم
وبه ينحل الاشكال المشهور فى المسئلة الاولى تقريره ان المعلول لا بد من ان يتوقف
على واحدة من تلك العلل بعينها او لا فعلى الاول لا يمكن ان يوجد بدونها فلا يكون
ماعداها من العلل المستقلة الكافية فى وجوده والمفروض خلافه وعلى الثانى
لا يكون تلك العلة علة له لان ما لا يتوقف عليه الشئ لا يكون علة له وهذا ايضا خلاف
المفروض ووجه الانحلال ظاهر مما قدمناه فتدبر بقى ههنا شئ وهو ان الشارح
الفاضل قال فى شرح قول صاحب المواقف انما يلحق الهوية لا الماهية اى هى من
عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى هى ولا يخفى ما فيه
من القصور فان صح المقام اى على تقدير ان يكون المراد من الهوية الوجود
الخارجى كما توهمه ان ينفى كونه من القسمين الاخيرين والحق ان مراد صاحب
المواقف من الهوية ما يعم الوجودين على ما بيناه فيما تقدم لا ما يخص الخارجى
لان الوجود الذهنى ايضا مما يحتاج الماهية فى الاتصاف به الى العلة فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الموجد بنظمه وعدم اختصاص الهوية بالوجود الخارجى

مما اعترف به الفاضل المذكور حيث قال في اوايل الامور العامة من شرحه المذكور
ان الجزئيات المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست
بوجودات خارجية بل ذهنية ثم قال اعني صاحب المواقف وقال بعضهم
وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما
انها اى المجعولية بهذا المعنى يلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو
وقطعا فاينما وجدت المهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة
اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم
للوجود واراد وا بقولهم الامكان لا يعرض البسيط اذ ليس فيه شيئان ان
الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور
عروضه للمهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه الى هنا كلامه وفيه
بحث وهو ان موجب ما ذكره من ان لحوق المجعولية بالمعنى المذكور للمهية المركبة
لذاتها مع قطع النظر عن وجودها هو ان لا يكون لمطلق الوجود ايضا مدخل
في لحوقها للمهية وهذا خلاف ما قرره الشارح الفاضل فيما تقدم من ان
لمطلق الوجود مدخلا في لازم المهية من حيث هي هي ايضا فالصواب ان يقال
انها تلحق المهية المركبة لذاتها لا لوجودها وان كان في لحوقها اياها لا بد من
الوجود فان مدخله في اللحوق لا في اللاحق فافهم هذا فانه من الدقايق ثم
ثم قال وقال بعضهم المهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا
عروض المجعولية لها في الجملة اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون
الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه الى هنا كلامه
مشروحا به ثم قال الشارح الفاضل هذا تقرير ما حرره المص وفيه بعد لان البحث
عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني
جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث كثير فايدة وايضا كان المهية
الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني
فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها اينما
وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان
فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا

والتقييد

والتقييد تكلفا انتهى كلامه ولقد اصاب فيما ذكره اولا دون ما ذكره ثانيا
اذ لا يلزم من ثبوت الاحتياج الى الفاعل في الوجودين ان يكون المجعولية بمعنى
الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة والتعليل الذي ذكره بقوله فانها اينما
وجدت الخ قاصر لان في لازم المهية من حيث هي امرا آخر وراء ما ذكره وهو ان
يكون المهية مقتضية له من حيث هي هي وذلك الامر مفقود ههنا وقد نبه عليه صاحب
المواقف بقوله انما يلحق الهوية لا المهية فلو تصور ان غير مجعول لم يكن
لا انسان فانه لو كانت المهية من حيث هي مقتضية المجعولية بالمعنى المذكور كما ان
الاربعة من حيث هي مقتضية للزوجية لما افترقتا في الحكم المذكور وهو قوله
فلو تصور انسان الخ وايضا مراده من الاحتياج الى الفاعل المذكور في تفسير
المجعولية الاحتياج الى الفاعل المعين وقد بينا لك فيما سبق ان ذلك الاحتياج
انما يثبت للمعلول بعد ما اثرت العلة فيه والمعلول هو الهوية دون المهية فالاحتياج
المذكور من لواحق الهوية لا المهية فكيف يكون من لوازمها واعلم ان المراد من المشائين
المذكورين فيما سبق السالكون مسلك النظر من تلامذة افلاطون ومقدمهم
ارسطو ولذلك قال الشيخ في الاشارات لارسطو صاحب المشائين لا لانه المقتدا بهم
كما توهمه الفاضل السمرقندي حيث قال في شرح الصحايف ان المشائين طايفة من
تلامذة ارسطو كانوا ياخذون هذا العلم ماشيين لعدم فرصتهم عند الجلوس
لازدحام الاكابر انتهى كلامه وقد افصح عما ذكرنا في تواريخ الحكماء فانه ذكر
فيها بعد بيان مشائين افلاطون واما المشاؤن المطلق هم اهل لوقين وكان
افلاطون يلقن الحكمة لهم ماشيا توقيرا لها وتابعه على ذلك ارسطو فسمى
واصحابه المشائين واصحاب الرواق هم اهل المظال وكان لافلاطون
تعليمان تعليم كلبس وهو الروحاني الذي لا يدرك بالبصر ولكن بالفكرة
اللطيفة وتعليم كيانس وهو الهيولاني الى هنا ما ذكر فيها ولعل
الوجه في تعليم افلاطون الحكمة النظرية من تلامذته ماشيا
هو ان في الحركة البدنية باعتبار ما فيها من تسخين
الدماغ نوع معاونة في الحركة
الفكرية وسرعتها

تم

Murat Molla K[...]tüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/58
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله التام وجوده في علية كل شيء العام انعامه وجوده لكل حي والصلوة
على نبي ابح في شريعة الغنية والنبي محمد المبعوث من اشرف قبيلة واكرم
حي وعلى اله واصحابه ما تعاقب النور والفيء فهذه رسالة رتبتها في
تحقيق مسئلة صارت معركة الآراء ودارت على السن القوم وهي مسئلة تقدم
العلة التامة على المعلول ولابد قبل الشروع في المقصود من تقديم مقدمة في
تعريف العلة وتقسيمها فنقول وبالله التوفيق العلة ما يحتاج اليه سواء كان
المحتاج الوجود او العدم او الماهية فانها اذا كانت مركبة يحتاج في حد نفسها
مع قطع النظر عن الوجود والعدم الى اجزائها والى فاعل يجعلها مركبة فصاحب
المواقف لم يصب في قوله فالمحتاج اليه في وجود الشيء يسمى علة وذلك الشيء
المحتاج يسمى معلولا حيث زعم ان ما فيه الحاجة ليس الا الوجود وقال شارح
حكمة العين اعلم ان الشيخ قسم العلل الى قسمين احدهما علل لماهية الشيء وهي
المادة والصورة وثانيهما علل لوجود الشيء وهي الفاعل والغاية والموضوع
فاذن الصواب تفسير العلة بما يحتاج اليه الشيء من غير تقييد بالوجود والماهية
والماهية او ايراد التقسيم في تفسيرها بان يقال هي ما يحتاج اليه الشيء اما في وجوده
او ماهيته لان التحقيق يقتضي ذلك قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها
على الشرح المذكور اما التقسيم فيتنبه منه على التفصيل الواقع في العلل ففيه
زيادة تحقيق ومعرفة واما الاطلاق فربما ينساق منه الذهن الى التنبه
للانقسام بخلاف ما لو قيد بالوجود فانه يقف الذهن هناك يدرك ما ذكرنا
بالتامل اللطيف وكذا صاحب التجريد لم يصب في قوله كل شيء يصدر منه امر بالاستقلال
او الانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية
وغائية حيث اعتبر المصدرية في مطلق العلة وهي من خصائص الفاعل لا يوجد
في ساير الاقسام والتأويل بان المراد ماله دخل في الصدور يأباه قوله

بالا

بالاستقلال او الانضمام اذ لا وجه لتلك الزيادة كما لا يخفى ومطلق العلة اما
جزء المعلول او امر خارج عنه وانما قلنا مطلق العلة لعدم اختصاص التقسيم
المذكور بقسم الناقص منها كما سواء يتوهم منها الى الافهام الناقصة حتى صرف الفاضل
الشريف لذلك كلام صاحب المواقف في هذا المقام عن نهج الصواب حيث زاد
قيد النقصان على العلة الواقعة مقسما فيه ولم يدر انه من التصرفات الناقصة
كيف فان الفاعل من جملة الاقسام وهو وحده قد يكون علة تامة على ما تتفق
عليه بان الله تعالى والفاضل المذكور معترف به والاول ان كان به المعلول بالفعل
كالهيئة للسرير فهو الصورة وان كان به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة و
والمراد السببية القريبة كما هو المتبادر من الباء السببية فلا ينتقض التعريفان
طردا وعكسا بمادة لا تتخلف عنها كون المعلول بالفعل كمادة الفلك واما النقض
بالجزء الاول من الصورة المركبة فهو موقوف على ثبوت تركبها لان مجرد الجواز العقلي
لا يكفي في نقض التعريفات ولا دليل عليه وليس المراد من المادة والصورة ههنا
ما يختص بالجواهر من الهيولى والصورة بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض
التي تتصف بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ومن هنا تبين ما في القول الفاضل
الشريف اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما
بالاجسام من الخلل لانه ان اريد بالمادة والصورة الهيولى والصورة الجسمية
فلا يناسب المقام لان الكلام في اشتمال التعريف المذكور على العلل الاربع وان
اريد بهما الصورة والمادة اللتين من اقسام العلل فلا صحة للتعليل المذكور اذ
لا اختصاص لهما بالاجسام وانما وقع فيما وقع لانه اشتبه عليه الفرق بين معنى
المادة والصورة كما اشتبه على الفاضل الطوسي حيث قال في شرح قول الشيخ
في الاشارات كانهما علتان المادية والصورية وانما قال كانهما علتان ولم يقل
هما علتان لان المثلث لا مادة له ولا صورة وانهما المادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة انتهى ثم ان لفظ الصورة كما يطلق على المعنيين المذكورين كذلك
يطلق على معنى الشبح والمثال والحاصل في الخشب صورة السيف ليس حاصلا بالفعل
واجيب بان الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل
قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها ومبائن
اي المادة والصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود

ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة المهية تميزا لهما عن الباقيين المشاركين
ايا بهما في علية الوجود دون المهية كذا قالوا وفيه نظر لان وجود المعلول
المركب كما يتوقف على الفاعل والغاية كذلك ماهيته يتوقف عليهما لما تقرر
في بحث مجعولية المهية من ان المهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وذلك الضم اثر الفاعل فهي في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى الفاعل وبواسطة الى الغاية وتخصيص
المهية بالبسيطة لا يتحمله المقام لان الكلام في ماهية المعلول المشتمل على المادة
والصورة فلا وجه للفرق المذكور والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول
اما ما به الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه
وهو الغاية اي العلة الغائية واياك ان تتوهم ان الفاعل قد يكون داخلا
في المعلول كما اذا كان المعلول مركبا من الواجب والممكن لان الفاعل في تلك
الصورة انما يكون فاعلا للجزء الآخر فتدبر نعم لك ان تقول ان توقف المعلول
على الغاية بواسطة توقف فعل الفاعل المختار عليها فلا يدخل في المقسم ان اريد
به العلة بالذات كما هو الظاهر وان اريد به ما يعم العلة بالواسطة يلزم
ان يدخل فيه سائر ما بالواسطة من العلل فيختل امر الانحصار ولا وجه لترجيح
كل نوع منها في قسم والمطلقة للاختلاف بينهما في بعض الصور كجزء المعد فانه
لا يطلق عليه المعد ولا يصدق عليه تعريفه لجواز مجامعته مع المعلول وهاتان ن
العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما
دون المهية كذا قالوا وقد مر ما فيه وفيه شيء آخر وهو ان توقف وجود المعلول
على الفاعل مسلم لا شبهة فيه واما توقفه على الغاية ففيه تسلم لان احتياجه
الى مطلق الفاعل لا الى الفاعل المختار بخصوصيته لما تقرر في محله ان الامكان
علة الحاجة الى الفاعل مطلق والموقوف على الغاية على ما صرحوا به انما هو فعل
الفاعل المختار لا فعل مطلق الفاعل والاوليان اي المادة والصورة لا توجدان ن
الا للمركب وذلك ظ والغاية لا تكون الا لفاعل يعلل فعله بغرض مختارا كان
او موجبا فان ايجاب الفعل يرجع الى عدم صحة الترك فلا ينافي قصد الغرض اللازم
ولذلك اجتمعا في حركة الفلك على اصول الفلاسفة فانه لا يقدر على تركها مع انها
معللة بالتشبه بالمبادي العالية وكما ان الايجاب لا ينافي وجود الغرض كذلك

كذلك الاختيار لا يستلزمه فان المختار اذا لم يعلل فعله بالغرض كالباري تعالى
على اصلنا لا يكون لفعله علة غائية وان لم يكن خاليا عن حكمة ومصلحة وبهذا
تبين فساد ما ذكر في المواقف وشرحه من ان الغاية لا يكون الا لفاعل بالاختيار
فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة ثم ان
مبنى ما ذكر على عدم الفرق بين الغاية والعلة الغائية وقد فرق الشارح الفاضل صل
في الحواشي التي علقها على شرح حكمة العين بينهما على وجه يأبى عن اجتماعهما حيث
قال ان بين العلة الغائية والغرض اتحادا بالذات واختلافا بالاعتبار واما
الغاية فما يترتب على الاثر ولا دخل له في الاقدام انتهى والصواب في تعريف
الغاية ان يقال ما يترتب على الاثر ولا يلزم ان يكون له دخل في الاقدام عليه
فهي اعم من العلة الغائية من وجه فان فيها ايضا جهة عموم من حيث ان الترتب
على الاثر غير لازم فيها بل يكفي ان يكون في زعم الفاعل كذلك والغاية بمعنى العلة
الغائية قد يكون معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على
السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله
في الذهن فللغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد هو ذو الغاية
لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي وانما قلنا والغاية بمعنى العلة الغائية
قد تكون معلولة في الخارج لما نبهت عليه فيما تقدم من ان الغاية بالمعنى المذكور
لا يلزم ان تكون مترتبة على المعلول في نفس الامر كما اذا اخطأ الفاعل في زعمه
وقد صرح الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح المختصر وههنا دقيقة
لابد من التنبه عليها وهي ان المراد من الوجود الذهني الوجود الظلي الحاصل
للصورة على ما اشير اليه حيث قيل بحسب تصوره وحصوله في الذهن ومن الوجود
الخارجي الوجود الاصيل الشامل للنوع الآخر للوجود الذهني وهو وجود
الاشياء الحاصلة بانفسها في الذهن ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ما ذكر لا ينتظم
الغايات التي لا وجود لها في الخارج كالنتائج المقصودة من الافكار بقي ههنا
بحث وهو ان حكم العلة غير المعد ان ينعدم المعلول بانعدامها على ما بين في موضعه
ولا ينعدم ذو الغاية بانعدام صورة الغاية عن ذهن الفاعل فالقول بانها
علة له باعتبار وجودها في ذهن الفاعل مختل والحق ان الغاية باعتبار وجودها
الذهني علة مرجحة لاقدام الفاعل على الايجاد واذا وجد المعلول لا يبقى حاجة

الى الاقدام ولا الى ما يرجحه على الاحجام ولذلك يبقى المعلول بعد زوال صورة
الغاية عن ذهن الفاعل فان قيل موجب التقسيم المذكور ان يكون الشرط فاعلا
ضرورة انه محتاج اليه للمعلول وخارج عنه ويصدق عليه مفهوم ما يحصل به المعلول
لان البا لمطلق السببية لا للسببية المؤثرة والا لما صح ان يقال الصورة ما به
المعلول بالفعل قلنا انه من تتمة الفاعل وكذا ارتفاع المانع فان الفاعل ان
يكون فاعلا عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد
يجعلان من تتمة المادة بنا على ان تمام قابليتها بحصول الشرايط وارتفاع الموانع
ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ومن قال
في تقريب السوال والجواب فان قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط
فانه من جملة ما يحتاج اليه الشي في وجوده وجز ايضا من العلة التامة فليس العلة
الخارجة منحصرة في الفاعل والغاية قلنا انه جز للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية والتاثير وذلك لا يكون الا باجتماع الشرايط وارتفاع الموانع
فوجود الشرط وارتفاع الموانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر
اخطا في ايراد السوال وما اصاب في توجيه الجواب اما الاول فلما نبهت عليه
ان اللازم من التقسيم على الوجه المذكور ان يكون الشرط داخلا في قسم الفاعل
لا ان يكون متروكا ثم انه لا دخل لقوله وجز ايضا من العلة التامة في ايراد السوال
على الوجه المذكور وذلك ظ بل نقول تركه اولى من ذكره لان عدم كونه جزءا من
العلة التامة متفق لجانب السوال اذ ح يلزم امر آخر وهو انه لا يصح تعريف العلة
التامة بجميع ما يحتاج اليه واما الثاني فلان الشرط ليس جزءا من الفاعل حقيقة
سواء كان المراد من الفاعل الفاعل مطلقا او الفاعل المستقل بالفاعلية اما
على الاول فظ واما على الثاني فلان الموقوف على الشرط وصف استقلاله لا
ذاته وما يتوقف عليه الوصف لا يلزم ان يكون داخلا في الموصوف وايضا
الخارج من التقسيم مطلق الفاعل لا الفاعل بالمعنى المذكور فلا وجه لان يقال
ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير كيف ويلزم ح ان لا يصح قوله
وهو الفاعل لان ما به الشي الخارج عنه لا يلزم ان يكون فاعلا مستقلا بالتاثير
مستجمعا لشرايطه ولا مجال لقصد الحصر من تقديم الجار والمجرور اذ ح لا ينحصر
التقسيم لبقاء قسم آخر وهو الفاعل الغير المستقل في التاثير لعدم اجتماع الشرايط

ثم

ثم قال ذلك القايل فان قلت فعدم المانع جز من العلة يعني اذا جعل ارتفاع
المانع جزءا للفاعل يلزم هذا وانه خلاف الضرورة قلنا عدم المانع لا تحقق له
في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف تكون مبدا لوجود الغير نعم انه اي عدم
المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف
عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه
كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه للسقوط الا انه ربما لا يعلم الا
بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام انه موثر انتهى كلامه وهذا
كلامه وهذا ايضا اخطاء في السوال ولم يصب في الجواب اما الاول فلان ما
هو خلاف الضرورة هو ان يكون عدم المانع جزءا من الفاعل المؤثر في
الوجود حقيقة وذلك غير لازم لما عرفت انه من تتمة الفاعل لا من اجزائه حقيقة
واما كونه جزءا من العلة التامة للوجود فليس بفاسد لا بالبديهة ولا بطريق
النظر واما الثاني فلان عدم المانع له تحقق وثبوت في نفس الامر وتميز وان
يكن موجودا في الخارج وانكار هذا مكابرة ثم ان السابق الى الاوهام كون
كون العدمي موقوفا عليه للوجود وجزءا من علته التامة لا كونه مؤثرا فيه فحقه
ان يقول فيسبق الى الاوهام انه جز من علة الوجود وقال الفاضل الشريف
في شرحه للمواقف ثم التحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في
الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي كما تجوز
توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشي في وجود آخر من
حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث
عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد
من عدمه الطاري على وجوده ويرد عليه انه ان اريد الجواز النفس امري فالنفي
غير تام لان الجواز العقلي لا يستلزم الجواز النفس امري وذلك ظ وان اريد
الجواز العقلي فلا يناسب المقام لان الكلام في بيان تحقيق الاقسام الثلثة في
الواقع ثم ان ههنا بحثا آخر وهو انه لا صحة لما ذكر في القسم الثالث لاشتماله
على التناقض وذلك ان معنى مدخلية الشي في وجود آخر من حيث وجوده ان
يكون ذلك الشي بحيث لا بد لوجود الآخر منه ومعنى مدخليته في وجود آخر من
حيث عدمه ان يكون بحيث لوجود الآخر بد منه وهل هذا الا تناقض صريح والحق

ان الموقوف على وجود المعد حدوث الممكن لا وجوده يشهد لذلك انه لو وجد
غير مسبوق بالعدم لما احتاج الى المعد ثم ان المحتاج اليه لحدوثه هو المعد
القريب وهو يجامع الحدوث ويستوجب عدمه زوال الحدوث فان الحدوث
بالمعنى المراد ههنا وهو الخروج من العدم الى الوجود يزول عند حصول الوجود د
وما قيل في بيان ان حق المعدات لا يجامع وجوده وجود ما يتوقف عليه ليس
بتام على ما تقف باذن الله تعالى وساير المعدات كل منها علة لمرتبة من مراتب
الاستعداد وبزول تلك المرتبة عند زوال ذلك المعد ثم قال الفاضل المذكور
في قيل منا ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ماله
مدخل بوجوده لا بد ان يكون موجودا وماله مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما ما
وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة
التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من
اجزائه موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا اقام عليه برهان ايضا وقوله
لا بد ان يوجد ثم يعدم منظور فيه اذ لم يثبت بعد ان ماله مدخل بوجوده وعدمه
منحصر في المعد اذ لا ينقبض العقل عن ان يكون المدخل باعتبار العدم قبل الوجود
على عكس المعد فكان حقه ان يقول لا بد ان يعدم ثم يوجد او يوجد ثم يعدم
ثم ان ما ذكره معنى وجود مطلق العلة التامة سواء كانت مقتضية لوجود المعلول
او مقتضية لعدمه فانه في العلة التامة لعدم المعلول ايضا لا بد من وجود ماله
مدخل فيه بوجوده من عدم ما له مدخل فيه بعدمه ومن وجود وعدم فيما له
مدخل بهما فلا وجه لتقييد العلة التامة بالمقتضي لوجود المعلول ويمكن ان
يدفع هذا الاخير بان يقال ان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة لوجود المعلول
علة تامة لعدمه فلا حاجة فيه الى امر وجودي فالتفصيل المذكور من خصايص
العلة التامة لوجود المعلول لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء
منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم
يذكر فيها لانا نقول لا توقف لوجود المعلول على الجنس والفصل فيهما ليسا من
جنس العلة فان قلت اليس وجود الماهية فرع قوامها وقوامها باجزائها قلت
نعم كذلك الا ان الجنس والفصل ليسا باجزاء حقيقية فان معنى تركب الماهية منهما ان
للعقل ان يحللها اليهما فهما في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية اليهما في الوجود د

اصلا

اصلا اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانها يمكن ان يوجد فيه بنفسها بدون
تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود
الذهني مطلق وبهذا التفصيل تبين انه لا تحصيل لما قيل الجنس اذا اخذ من حيث
ع انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة واما الموضوع
فمن شرايط وجود العرض وقد مر الاعتذار عن عدم ذكر الشرايط فتذكر
قال الفاضل الشريف ولك ان تقول في تقسيم اقسام العلة الناقصة ما يتوقف
عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو
الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وهو مادتها
واما غير محل لها فاما ما به الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك
و ح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول
اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا
وهو المادة والصورة وفيه نظر من وجوه الاول ان مبناه على ان يكون كل من
الجنس والفصل جزءا حقيقيا موقوفا عليه لوجود المركب منهما وقد عرفت فساد
ذلك المبنى والثاني انه يلزم على موجب هذا التقسيم ان يكون الشرط العدمي
من قبيل ارتفاع المانع وليس كذلك فان الشرط العدمي امر معدوم في نفسه
نه لا عدم شيء آخر كوجود العقل الاول ووجوبه بالغير وامكانه بالقياس الى المعلولات
الثلثة العقل الثاني ونفس الفلك الاول وجرمه على ما قالوا والثالث ان التقسيم
المذكور خلو عن ذكر المعد وقد عرفت انه قسم مستقل من العلة الناقصة عندهم
ومما يتعلق بتقسيم المعد من العلل ما ذكره الفاضل قطب الدين الرازي من
انه لا امتناع في كون المعد التام لحدوث الشيء يجامعه مع انه لا يجب حصوله
معه حال بقائه وزاد في توضيح هذا بان علل الشيء اما ان يتوقف عليها وجوده
فهي علل الوجود التي قسمت في الاربعة المشهورة ومن لوازمها انه يجب انتفاء
الشيء بانتفاء شيء منها واما ان يتوقف عليها حدوثه لا وجوده وهي العلل
المعدة ومن لوازمها انه لا يجب ان ينتفي الشيء بانتفائها لانه يجب عدم انتفائها
عند وجود المعلول نعم اذا كان المعد بعيدا يجب ان ينتفي حتى يوجد المعد القريب
فيحدث المعلول واما المعد القريب فيجوز ان يجامع المعلول وان لم يجب
فليس من ضرورة المعدات ان لا يجامعه بل من ضرورته انه لا يلزم من انتفائه

انتفاؤه اذ لاشك ان البناء من علل البناء لتوقفه عليه وليس من علل
وجوده والا انتفى بانتفائه بل من علل حدوثه التي هي المعدات مع انه يجامعه
وينتفي مع بقاء البناء على حاله وقال الفاضل الشريف في حواشي شرح المطالع
ولقائل ان يقول المعلل اذا كان حادثا فالمستند منه الى الفاعل هو وجوده
واما حدوثه اعني كون وجوده مسبوقا بعدمه لا كونه خارجا من العدم الى الوجود
فصفة لازمة لوجوده اولا اذا وجد بعد عدمه ولا يتصور ان يكون للموجد
مدخل فيها اصلا كما قرر في موضعه ولا شك ان العلة المعدة انما يتوقف عليها
ما هو مستند الى الفاعل صادر عنه فالمعدات ايضا علل الوجود ومنشاؤه عدم
الوقوف على مراد ذلك الفاضل من الحدوث في قوله واما ان يتوقف عليها حدوثه
فانه اراد به الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود لا بمعنى كون الوجود
مسبوقا بالعدم اللازم للوجود ولا بمعنى كون الموجود خارجا من العدم الى الوجود
اللازم للموجود والحدوث بالمعنى المذكور مشهور فيما بينهم حتى قال المتكلمون ان
لم ما به تعلق المعلول للفاعل هو الحدوث بذلك المعنى فلزمهم القول باستغناء العالم
عن الصانع بعد وجوده ولا يذهب عليك ان الخروج من العدم الى الوجود
ليس من الصفات اللازمة للوجود ولا للموجود حتى لا يتصور ان يكون للفاعل
مدخل فيه ثم قال الفاضل المذكور فالتحقيق ما اورده في بعض كتبه من ان وجود
الشيء اما ان يتوقف على وجود شيء آخر كالفاعل او على عدمه مطلقا كالمانع او على
عدمه الطاري على وجوده فان العقل لا ينقبض على شيء من هذه الاقسام والاخير
منها هو المعد فيجب انتفاؤه عند وجود المعلول وان كان قريبا كيف لا وهو الموجب
للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيأ القابل للمقبول تهيأ
كافيا لقبوله مقارنا لعدمه حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف بالاستعداد ابدا
بل بامكان الاتصاف به فانه لازم لا يفارقه واذا عرفت هذا فنقول البناء
باعتبار حركاته المخصوصة المفضية لحركات الآلات على وجه مخصوص معد لاوضاع
معينة فيما بين تلك الآلات التي هي اجزاء البناء وهو مأخوذا بهذا الاعتبار ليس
موجودا حال وجود تلك الاوضاع اذ لا بد من انتهاء حركاته وحركات الآلات
حتى توجد تلك الاوضاع كالخطوة الاخيرة لحصول الماشي في المكان الذي قصده
فهو من حيث هو معد ليس مجامعا لوجود البناء بل من حيث ذاته الذي هو

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/59
Tasnif No. : 297.2

الحمد لله الذى الهم الحق لذوى الالباب والصلوة على من اوتى الكتاب
محمد الناطق بالصواب والسلام على آله وصحبه خير آل واصحاب وبعد
فهذه رسالة فى الخضاب ورتبتها على مقدمة وثلثة ابواب اما المقدمة
ففى بيان ما لا بد من تقريره امام الكلام اعلم ان السنة فى اللغة الطريقة
قال الامام المطرزى فى المغرب ومنها اى من السنة بمعنى الطريقة الحديث
فى مجوس هجر سنوا بهم سنة اهل الكتاب اى اسلكوا بهم طريقتهم يعنى
عاملوا بهم معاملتهم سواء فى اعطاء الامان باخذ الجزية منهم انتهى كلامه
واهل الشرع نقلوها عن مطلق الطريقة الى الطريقة المخصوصة وهى الطريقة
المسلوكة فى الدين والسنة بهذا المعنى ينتظم العبادات والعادات ولها
معنيان آخران اصطلاحيان احدهما ما ذكر فى كتب الاصول على انها احد الادلة ن
الاربعة للدين وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والسنة بهذا المعنى
ينتظم قول النبى عليه السلام وفعله وتقريره فعل الغير فهى اعم من الحديث
لاختصاصه بالقسم الاول من الثلثة المذكورة واخص من السنة بالمعنى الاول
الاصطلاحى لانتظامها الاحكام ايضا دون السنة بهذا المعنى وثانيهما ما ذكر
فى الفروع على انها احدى الاحكام الخمسة الاباحة والندب والسنة والوجوب
والفرض ومغايرة السنة بهذا المعنى للسنة باحد المعنيين الاولين ظاهر
هذا ما عند الحنفية واما عند الشافعية فهم لا يفرقون بين المندوب والمسنون
قال الامام النووى فى التهذيب وتطلق السنة على المندوب وقال جماعة
من اصحابنا فى اصول الفقه السنة والمندوب والتطوع والنفل والمرغب فيه
والمستحب كلها بمعنى واحد وهو ما كان فعله راجحا على تركه ولا اثم فى تركه
انتهى كلامه ولكن هذا التعميم عند الشافعية على ذكرته منك فانه به يندفع
الاشتباه فى بعض المواضع اما الباب الاول ففى بيان ان الخضاب فى اللحية

مباح ام مستحب ام مسنون اذ علم ان السنة بمعنى المسنون التى هى احد الاحكام م
الخمسة المذكورة فيما سبق هى ما واظب النبى عليه السلام ولا خلاف فى انه عليه السلام
ما واظب على الخضاب انما الخلاف فى انه عليه السلام هل فعله مرة قال فى المبسوط
اختلف الروايات فى ان النبى عليه السلام هل فعل ذلك فى عمره والاصح انه عليه السلام
لم يفعل انتهى كلامه واذا ثبت انه عليه السلام ما واظب فقد ثبت انه ليس بسنة فان
قلت فما وجه قول صاحب الشرعة سنة قولا وفعلا قلت اراد بالسنة الطريقة
المسلوكة فى الدين لا السنة المصطلحة والفرق بينهما واضح عند الخواص وان اشتبه
على العوام ويرشدك الى الفرق بينهما انتظام الاولى للمستحب والمباح بل الواجب والفرض
ايضا بخلاف الثانية فانها مقابل للاربعة المذكورة وكفاك دليلا قاطعا على انه اراد
بالسنة المعنى الاول قوله قولا فان السنة بالمعنى الثانى لا يثبت بقوله عليه السلام
كما عرفت انه لا بد فيها من المواظبة عن النبى عليه السلام وهى لا تكون الا بالفعل
هذا على تقدير ان يكون صاحب الشرعة من ائمة الحنفية واما على تقدير ان يكون
من ائمة الشافعية فالامر هين لان السنة عندهم ينتظم المندوب على ما عرفت
فيما تقدم اما ثبوت سنية الخضاب بالمعنى الاول بقوله عليه السلام فلا شبهة
فيه لورود الاحاديث الصحيحة فى هذا الباب على ما ذكر فى الكتب الصحاح منها
ما روى ابو هريرة رضه ان النبى عليه السلام قال ان اليهود والنصارى لا يصبغون
فخالفوهم ومنها ما روى عنه ايضا انه قال النبى عليه السلام غيروا الشيب ولا تشبهوا
باليهود وهذان الحديثان ظاهران فى استحباب الخضاب واما ثبوت سنيته بالمعنى
الاول فعلا فلما روى عن ابن عمر رضه ان النبى عليه السلام كان يلبس النعال السبتية
ويصفر لحيته بالورس والزعفران والورس صبغ اصفر وقيل نبت طيب الرائحة لحية
ذكر فى المغرب هذا ما عند اهل الظاهر من اصحاب الحديث وبه اخذ صاحب الشرعة
والذى عند اهل الرأى والتحقيق ما قدمنا من ان النبى عليه السلام ما اختضب
لحيته والحديث المذكور ليس بنص فى هذا الباب لاحتمال ان لا يكون ما ذكر
من الاختضاب لتغيير الشيب بل لتطييب الرائحة وفى عبارة يصفر لحيته دون
يغير شيبه والجمع بين طيبى الرائحة الورس والزعفران نوع تأييد لذلك
الاحتمال واما الباب الثانى ففى بيان انواع الخضاب وتفصيل ما به التفصيل
فيما بينها اعلم ان الخضاب على خمسة انواع حسن واحسن احسن و

واحسن حقيقي ومكروه وحرام اما الاول فالخضاب بالحناء والوسمة واما
الثاني فالخضاب بالحناء والكتم واما الثالث فالخضاب بالصفرة وانما كان
الثاني احسن من الاول لانه اقرب الى الصفرة والاول اقرب الى السواد وذلك
لان الوسمة سمي الكتم قال الجوهري والكتم بالتحريك نبت يخلط بالوسمة
يختضب به فالخضاب بالحناء والوسمة يكون اقرب الى السواد من الخضاب
بالحناء والكتم يكون اقرب الى الصفرة من الخضاب بالحناء والوسمة وما هو
اقرب الى الاحسن الحقيقي يكون احسن مما هو اقرب الى الحرام وسياتي نقل الخبر
عن خير البشر على وفق هذا التفصيل واما الرابع فالخضاب بالحناء الخالص
واما الخامس فالخضاب بالسواد لما روى ابو داود والنسائي عن حديث ابن
عباس رض ان النبي عليه السلام قال يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد
كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة اسناده جيد ولا خفاء في ان مثل هذا
الوعيد لا يكون الا في حق الحرام ثم مراد عامة المشايخ في منع المسئلة من الكرا
كراهة تحريم قال صاحب المحيط عامة المشايخ على ان الخضاب بالسواد مكروه
وبعضهم جوزوه وهو مروي عن ابي يوسف وفي كتاب التحري من المحيط لرضي
الدين السرخسي نقلا عن المبسوط قال عليه السلام اختضبوا بالسواد فانه
اهيب للعدو واعجب الى النساء وقال شمس الائمة السرخسي في اوايل شرح
السير الكبير ممن فعل ذلك من الغزاة ليكون اهيب في اعين الاعداء لكان ذلك
محمودا منه واما اذا فعل ذلك في حق النساء فعامة المشايخ على الكراهة وبعضهم
جوزوا ذلك وروي عن ابي يوسف انه قال كما يعجبني ان تتزين لي يعجبها ان اتزين
لها انتهى ممن رخص فيه يقول ان الوعيد الشديد الوارد في الحديث في حق
من يفعل لا لمصلحة الدين فلا ينتظم من يفعله لترهيب الاعداء في الجهاد ومن
يفعله لترغيب امرأته وجواريه لان فيه فايدة تحصين النفس وهو من مهمات
مصالح الدين واما الكراهة في الخضاب بالحناء الخالص فكراهة التنزيه
ووجه ذلك ما روى ابو داود والنسائي ان امرأة سالت عائشة رض
عن خضاب الحناء فقالت لا باس ولكني اكرهه كان حبيبي عليه السلام يكره
ريحه انتهى ومن هنا ظهر وجه ما تقدم من جعلنا الخضاب بالحناء الخالص
ادنى درجة من الخضاب بالحناء والوسمة في الحسن وقولنا انه حسن دون اصن

مع

مع ان النبي عليه السلام قال فيه ما احسن هذا وذلك فيما روى داود والنسائي عن
ابن عباس انه قال مر على النبي عليه السلام رجل قد خضب بالحناء فقال ما احسن هذا
ثم مر آخر قد خضب بالصفرة فقال هذا كله انتهى هذا ما وعدنا ايراده قال الامام
شمس الائمة السرخسي في اوايل شرح السير الكبير عن عمر رض انه قال عليه السلام لا يزال
هذه الامة على شريعة من الاسلام حسنة هم فيها لعدوهم قاهرون وعليهم
ظاهرون ما لم يصبغوا الشعر ويلبسوا المعصفر وشاركوا الذين كفروا في صفايحهم
فاذا فعلوا ذلك كانوا قمنا ان ينتصف منهم عدوهم وفي الحديث بيان النصرة لهذه
الامة ما داموا مشتغلين الجهاد قال الله سبحانه ان تنصروا الله ينصركم وفيه بيان
انهم اذا اشتغلوا بالدنيا واتبعوا اللذات والشهوات واعرضوا عن الجهاد
يظفر عليهم عدوهم ومعنى قوله قمنا اي خليقا وجديرا كنى به عن اتباع الشهوات
بان يصبغوا الشعر يريد به الخضاب لترغيب النساء فيهم فاما نفس الخضاب
فغير مذموم بل هو من سيماء المسلمين قال عليه السلام غيروا الشيب ولا تشبهوا
باليهود فقال الراوي رايت بعد هذا الحديث ابا بكر رض على منبر رسول الله عليه السلام
ولحيته كانها ضرام عرفج يريد به انه كان مخضوب اللحية الى هنا كلامه قوله يريد
بها الخضاب لترغيب النساء فيهم على ما اختاره عامة المشايخ من عدم الرخصة
فيه لترغيبهم قال الامام القاضي ظهير الدين في فتاواه ولا باس بخضاب اللحية
لما روي عن ابي بكر رض انه قد خضب لحيته حتى صارت كانها ضرام عرفج والضرام
اللهب والعرفج الشوك وقال الامام الحاكم الجليل في المنتقى ولا باس بخضاب الراس
واللحية وقال محمد في المبسوط لا باس في الخضاب في غير الحرب وهو الاصح فان
قلت ليس عبارة لا باس صريحة في انه ليس بمندوب فما وجه ما ذكره في مجمع الفتاوى
في فصل قتل الاعونة من كتاب الحظر والاباحة اما بالحمرة فهي سنة للرجال وسنة
فوق المندوب قلت المراد بالسنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين والسنة بهذا
المعنى ينتظم ما دون المندوب من المباحات ما رآه المؤمنون حسنا قال الامام قاضي
خان في باب ما يكره من الثياب والحلي والخضاب بالحناء والوسمة حسن انتهى واختار
السيد ابو شجاع انه مستحب حيث قال في ادب الملتقط ويستحب خضاب الشعر
واللحية للرجال ولم يفصل بين الحرب وغيره وهذا في خضاب اللحية والرأس
واما خضاب اليد والرجل فلا باس للنساء ما لم يكن فيه تماثيل ويكره للرجال

والصبيان لان ذلك تزيين وهو مباح للنساء دون الرجال كذا قال صاحب المحيط
في اوايل كتاب الاستحسان ولا باس بخضاب الراس واللحية بالحناء والوسمة
للرجال والنساء لان ذلك سبب لزيادة الرغبة والمحبة والمودة بين الزوجين
الى صاحبه واما الباب الثالث ففي فضائل الخضاب في منافعه ذكر حسن بن
زياد من تلامذة ابي حنيفة في المجرد بعدما قال ولا ينبغي ان يخضب يدي ورجليه
وجوز على الرجل بعد ما استدلالا بما روى عن النبي عليه السلام ما تشكى احد اليه
من وجع الرجل الا قال اخضب وقال صاحب الكشاف في الفايق عن رسول الله
عليه السلام انه قال الخضاب بالحناء يجلو البصر ويطيب النكهة ويطرد الشيطان
والنكهة رايحة الفم قال الشاعر   يتباهى بنكهة الجار وفي الحديث شارب
الخمر استنكهوه قال ابن الاثير في النهاية اي شموا نكهة رايحة فمه هل شرب الخمر
ام لا قال قاضي القضاة مجد الشريعة المعروف بقاضي مجد لما سئل عن الخضاب
وما جاء في الحديث اذا دفن الميت وهو مختضب بالحناء اتاه ملكان ويقول
كل واحد منهما لصاحبه ارفع بالمؤمن اما ترى اثار الايمان او نور الايمان
عليه ان هذا الخضاب محمول على اللحية او الرجل كذا في جواهر الفتاوى قوله
ان هذا الخضاب محمول الى جواب قاضي مجد عن السوال عن الخضاب المذكور
في الحديث المزبور يعني ان معنى قوله عليه السلام وهو مختضب بالحناء وهو
مختضب اللحية بالحناء او مختضب الرجل بالحناء ولا خفاء في ان الترديد المذكور ر
يابى عن ايراد بنور الايمان نفس الخضاب اذ لا خلاف في ان الخضاب على الرجل
ليس بظنه لهذه الفضيلة فلا بد من التاويل بان المراد منه ما في موضع
الخضاب من آثار الوضوء هذا ما عند القاضي مجد والذي عندي ان المعنى وهو مختضب
اللحية والمراد من النور نور الشيب لما روى الترمذي والدارمي عن كعب
بن مرة عن رسول الله عليه السلام من شاب شيبة في الاسلام كانت له
نورا يوم القيمة وروى داود والترمذي والقزويني عن عمرو بن شعيب عن
ابيه عن جده رضه وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنتفوا ا لشيب
فانه نور المسلم من شاب شيبة في الاسلام كتب الله له بها حسنة وكفر عنه بها
خطيئة ورفع بها درجة انتهى ولما كان الخضاب على اللحية امارة الشيب
قال الملك عند رؤيته اما ترى نور الايمان فالفضيلة للشيب لا للخضاب

والله

والله اعلم بالصواب ومن فوايد الخضاب ما ذكر محمد في الزيادات حيث قال
اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار تميز بينهم بالسيماء وسيماء المسلمين
الختان والخضاب ولبس السواد وعلامات الكفار ان يكون غير مختون
وزنار قد شد فوق قبائه وابيض الراس واللحية قد جعل راسه
فضة كما يفعله اهل الذمة وقال الشارح يريد به انه لم يغير شعر السواد
بالخضاب وفي سير المحيط واما لبس السواد فانه عادة بني العباس
كانوا في زمنهم يلبسون السواد ياخذون الناس
قال صاحب النهاية ويستحب ان يلبس المصبوغ
احيانا خلافا للمجوس وانما قال خلافا للمجوس
لانهم يلبسونه دايما وقيل لان
بعض المجوس يقال لهم سبيدجامه
كانوا يلبسون البيض
دايما تمت
الرسالة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/60
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله عالم الغيب والشهادة منه الابتدآء واليه الاعادة والصلوة
على محمد فارق الحق عن الباطل بكتاب خارق العادة قل لا يعلم من في السموات
والارض الغيب الا الله فان قلت كيف استثنى الله وانه يتعالى من ان يكون ممن
في السموات والارض قلت كما استثنى غيران سبو فهم من قوله ولا عيب فيهم
يعني ان كان الله تع ممن في السموات والارض فكان فيهم من يعلم الغيب والغرض
المبالغة المبالغة في نفي العلم بالغيب عنهم وسد الطريق الى ذلك الاحتمال فالاستثنا
متصل كما في قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسآء الا ما قد سلف
فان شراح الكشاف قاطبة صرحوا بان الاستثنآء فيه متصل وقال بعضهم اتصال
الاستثنآء على تقدير محال لا ينافي انقطاعه في نفس الامر وفيه نظر والعجب
ان الامام البيضاوي جوز اتصال الاستثنآء في آية النكاح على الوجه المذكور
وجزم ههنا بانقطاعه والظاهر من كلام صاحب الكشاف ايضا القطع بالانقطاع ع
حيث قال جآء رفع اسم الله تع على لغة بني تميم حيث يقولون ما في الدار احد لا
حمار كان احدا لم يذكر فانه على تقدير تقرير الكلام على النسق المزبور آنفا
يصح رفع اسم الله على لغة اهل الحجاز ايضا والغيب هو ما لم يقم عليه دليل ولم
ينصب له امارة ولم يتعلق به علم مخلوق وهذا القيد الاخير مذكور في الدارس
تفسير حافظ الدين النسفي ويوافقه ما في تفسير القرطبي من انه روى انه دخل
على الحجاج منجم فاعتقل الحجاج ثم اخذ حصيات فعدهن ثم قال كم في يدي من
حصاة فحسب المنجم ثم قال كذا فاصاب فاعتقله واخذ حصيات لم يعدهن
فقال كم في يدي فحسب فاخطأ ثم حسب فاخطأ فقال ايها الامير اظنك لا تعرف
عددها قال لا قال فلذا لا اصيب قال فما الفرق قال ان ذلك احصيته فخرج
عن حد الغيب وهذا لم تحصه فهو غيب ولا يعلم من في السموات والارض الغيب
الا الله الى هنا كلامه لا يقال انه تعالى لا يظهر على غيبه احدا فلا حاجة الى القيد المذكور

بل

بل لا وجه له لانه يفهم منه جواز الاطلاع على غيبه للمخلوق لا لانه قوله الا من
ارتضى من رسول دل على ان بعض المخلوق يظهره على غيبه لان ذلك على تقدير
ان يكون الاستثنآء متصلا وليس كذلك فان قوله تع وما كان الله تع ليطلعكم
على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشآء قد افصح عن انقطاع الاستثنآء
المذكور بل لانه ان اريد بالغيب في قوله على غيبه ما اختص به علمه من المغيبات
الخمسة فلا اشكال وان اريد به جنس الغيب فنقول المنفي عن الغير انما هو العلم
على وجه الاستقلال والاحاطة من جميع الوجوه فلذلك قال فلا يظهر على غيبه
احدا ولم يقل فلا يظهر غيبه على احد وبهذا التفصيل تبين ان من اشهد الملائكة
والانبيآء لا يكون اعتقاده هذا مخالفا لنص الكتاب فما ذكرت في الخلاصة
وغيره من الفتاوى رجل تزوج امرأة ولم يحضر شاهدا فقال خدا را و
رسول را گواه كردم وفرشتگان را گواه كردم يكفر لانه يعتقد ان الرسول
والملك عالم بالغيب منظور فيه واعلم ان المراد من المغيبات الخمسة المذكورة ما
ذكر في قوله تع ان الله عنده علم الساعة اي محفوظ علمها من جهته تع لا يصل
اليه غيره فان كون الشئ عنده تع عبارة عن كمال حفظه وبهذا الوجه يظهر اختصاص
العلم المذكور به تع وينزل الغيث اي يرسل المطر النافع بحسب المصالح على
التدريج في اوقات متعددة ويعلم ما في الارحام اذكر ام انثى احي ام ميت
اتام ام ناقص وما تدري نفس اية نفس كانت ماذا تكسب غدا من خير او
شر فربما كانت على خير فعملت شرا وربما كانت على شر فعملت خيرا وما تدري
نفس باي ارض تموت اي اين تموت وربما اقامت بارض وضربت اوتادها
وقالت لا ابرحها فترمي بها مرامي القدر حتى تموت في مكان لم يخطر ببالها روي
ان ملك الموت مر على سليمان عليه السلام فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال
الرجل من هذا قال ملك الموت قال كانه يريدني فسأل سليمان ان يحمله على
الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان عليه السلام كان
دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك وانما
جعل العلم لله تع والدراية للعبد لما في الدراية من معنى التحيل والحيلة والمعنى
انها لا تعرف وان اعملت حيلتها ما يختص بها ولا شئ اخص بالانسان من كسبه
وعاقبته فاذا لم يكن له طريق الى معرفتهما كان من معرفة ما عداهما ابعد واما

اثر عبارة الطيبي ... دخل ... ما ... قال الرضي ولا يلزم التضاد بينهما تضادا حقيقيا بل يكفي تنافيهما بوجه ما قال تعالى ان ربك لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون فان عدم الشكر غير مناسب للافضال بل اللائق به ان يشكر المفضل ومثله كثير انتهى كلامه هذا انقطاع الاستثناء لا انفصاله نعم قال الدماميني المذكور بمنزلة لكن عند الانقطاع ان لكن تقتضي الا لم يقولوا ان لكن تشهد بذلك في الانقطاع صحة قولهم جاءني القوم لكن زيدا لم يجئ بمنزلة صحة قولهم ما جاءني القوم الا زيدا

واما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث والموت فانه يقول بالقياس والنظر في
الطوالع ومايدرك بالدليل لايكون غيبا على مانبهت عليه فيما تقدم على انه مجرد
الظن والظن غير العلم وعن المنصور الدوانيقي انه اهمته معرفة مدة عمره
فرأى في منامه كان خيالا اخرج يده من البحر واشار اليه بالاصابع الخمس فاستفتى
العلماء فتاولوها بخمس سنين وبخمسة اشهر وبغير ذلك قال ابو حنيفة رح تاويلها
ان مفاتيح الغيب خمس لايعلمها الا الله وانما طلبت معرفة لاسبيل لك اليه
بقي ههنا موضع بحث ومحل نظر هو ان سبب نزول تلك الآية ماروي ان
الحارث بن عمرو اتى النبي عليه السلام فقال متى قيام الساعة واني قد القيت
حباتي في الارض فمتى السماء تمطر وحمل امرأتي ذكر ام انثى وما اعمل غدا وما
اعمل هذا واين اموت ولايذهب عليك ان الانطباق على هذا السبب والاتفاق
بما روي في صحيح البخاري عن ابن عمر رض مفاتيح الغيب خمسة لايعلمها الا الله
وان الله عنده علم الساعة الآية انما يكونان على تقدير ان يظهر اختصاص
علم اوقات نزول الغيث وعلم احوال الحمل به تع ولكنه غير ظاهر من الكلام
المذكور والمفسرون لم يتوضحوا لتوجيهه وانا اقول وبالله التوفيق قوله
وينزل الغيث تقديره وان ينزل الغيث عطفا على الساعة يعني عنده علم الساعة
وعلم انزال الغيث فحذف ان كقوله الا ايها اللائمي احضر الوغى والمعنى ان
احضر الوغى وكذلك قوله تع ويعلم مافي الارحام تقديره ان يعلم عطفا على
علم الساعة وقوله وماتدري نفس ماذا تكسب غدا كناية عن اختصاص هذا
العلم به تع فان لاختصاصه به تع يلزم ان لايحصل العلم المذكور لنفس من النفوس
وذكر اللازم وارادة الملزوم طريقة الكناية وكذلك قوله تع وماتدري نفس
باي ارض تموت كناية عن اختصاص العلم المذكور به تع واما وجه اطلاق
مفاتيح الغيب لتلك الغيوب فالوقوف عليه موقوف على تقديم مايتعلق بتفسير
قوله تع وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو واعلم ان المفسرين جوزوا ان
يكون مفاتح جمع مفتح بفتح الميم وهو المخزن وان يكون جمع مفتح بكسر الميم
وهو المفتاح ونحن نقول قراءة مفاتيح الغيب مافي حديث ابن عمر رض
من قوله مفاتيح الغيب خمسة يعينان الاحتمال الثاني لان الاصل في الروايتين
التوافق بينهما ومعنى مفاتح الغيب الامور التي يستدل بها على الغائب فيعلم

بلها

حقيقته يقال فتحت على الرجل اي عرفته اولا يستدل به على آخر وجعله يعرف بها
التفصيل ومنه قولهم افتح علي اي عرفني وقال الزجاج معناها وعنده الوصلة
الى علم الغيب واذ تقرر هذا فنقول معنى قوله عم مفاتيح الغيب خمسة الغيب
الذي مفاتيحه عنده تع اي ما لايعلمها الا هو خمسة لا ان مفاتيح الغيب نفسها خمسة
اذ لاوجه لاطلاق المفاتيح على المغيبات الخمسة المذكورة وانما لم يقل ومفاتح الغيب
خمسة مع انه على وفق القراءة المتواترة لان فيه احتمال ان يكون الكلام على
ظاهره وان يكون المفاتح جمع مفتح بفتح الميم اذ ح يكون المعنى خزاين الغيب
خمس ولا بعد فيه ولكنه ليس بمراد فعدل عما يتبادر الوهم اليه ولابد من
تاويل الكنايتين في تعميم النفي في هذين الموضعين الذي يقتضيه السياق وعليه
الاتفاق والانطباق على الخبر المروي عن خير البشر فان القول الاول
منهما اذا كان على حقيقته لايدل على ان نفس زيد لاتدري ماذا تكسب نفس
عمرو غدا وكذا القول الثاني منهما اذا كان على حقيقته يكون خلوا عن الدلالة
على ان نفس زيد لاتدري متى تموت نفس عمرو واما حديث الانطباق فانه
روى البخاري عن ابن عمر رض عن النبي عليه السلام قال مفاتيح الغيب خمس
لايعلمها الا الله لايعلم ماتغيض الارحام الا الله ولايعلم مافي غد الا الله
ولايعلم متى يأتي المطر الا الله ولاتدري نفس باي ارض تموت الا الله ولا
يعلم متى تقوم الساعة الا الله قوله ولاتدري نفس باي ارض تموت اي
لايدري احد تلك القضية كما هو مقتضى السياق وموجب السباق قال الامام
القرطبي في قول الطبيب اذا كان الثدي الايمن مسودا فهو اي الحمل ذكر وان كان
في الثدي الايسر فهو انثى وان كانت المرأة تجد الجنب الايمن اثقل فالولد
انثى وان كانت تجد الجنب الايسر اثقل فالولد ذكر ان ادعى ذلك عادة لا وا جبا
في الخلقة لم يكفر ولم يفسق ثم قال واما من ادعى الكسب في مستقبل العمر
فهو كافر او اخبر عن الكوائن المجملة او المفصلة قبل ان يكون فلا ريبة في
كفره ايضا فاما من اخبر عن كسوف الشمس والقمر فقد قال علماؤنا يؤدب
ولايكفر اما عدم تكفيره فلان جماعة قالوا امر يدرى بالحساب وتقدير
المنازل حسبما اخبر الله تع عنه في قوله والقمر قدرناه منازل واما تاديبهم
فلانهم يدخلون الشك على العامة اذ لايدرون الفرق بين هذا وغيره فيشوشون

جبا

شئون

عقايدهم ويزلزلون قواعدهم فادتهم واضحة يستروا ذلك اذا عرفوه ولم يعلنوا به
ومن هذا الباب ما جاء في صحيح مسلم عن بعض ازواج النبي عليه السلام عنه عم
قال من اتى عرافا لم يقبل الله صلوته اربعين ليلة والعراف هو الذي يستدل
على الامور باسباب ومقدمات يدعي معرفتها ومنه المنجم الذي يدعي علم الغيب
ومنهم الذي يرى الزجر واصله ان يرى الطاير بحصاة او يصيح به فان ولاه
في طيرانه ميامنه تفأل به وان ولاه مياسره تطير منه وكلها ينطلق عليها
اسم الكهانة قال القاضي عياض روي عن عايشة رض قالت سال رسول الله
ناس عن الكهان فقال ليس بشيء فقالوا يا رسول الله انهم يحدثون احيانا بشيء
فيكون حقا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الكلمة من الحق يخطفها
الجن فيقرها في اذن وليه فيخلطون معها ماية كذبة وهذه الخطفة هي التي ذكرت
في قوله تع انا زينا السماء الدنيا الاية منكم بزينة الكواكب وحفظا محمول على
المعنى لان المعنى انا خلقنا الملائكة زينة للسماء وحفظا من الشياطين كما قال
جل ذكره ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين
من كل شيطان مارد خارج من الطاعة والضمير في لا يسمعون لكل شيطان ن
لانه في معنى الشياطين وقرئ لا يسمعون واصله يتسمعون والتسمع تطلب
السماع وينبغي ان يكون كلاما منقطعا مبتدا اقتصاصا عليه حال المسترقة
للسمع وانهم لا يقدرون ان يسمعوا الى كلام الملائكة او يتسمعوا وسمع اذا تعدى
بالى يفيد الاصغاء مع الادراك الى الملا الاعلى الى اشراف الملائكة ويقذ فون
يرمون بالشهب من كل جانب من جميع جوانب السماء من اي جهة صعدوا اليها ف
دحورا مفعول له اي يقذفون للدحور وهو الطرد او مدحورين على الحال
او على المصدر لان القذف والطرد متقاربان في المعنى فكانه قيل يدحرون
قذفا ولهم عذاب واصب دايم من الوصوب اي انهم في الدنيا مرجومون
بالشهب وقد اعد لهم في الاخرة نوع من العذاب دايم غير منقطع ومن في
الا من في محل الرفع بدل من الواو في لا يسمعون اي لا يسمع الشياطين
الا الشيطان الذي خطف الخطفة اي سلب السلبة يعني اخذ شيئا من كلامهم
سرعة فاتبعه لحقه شهاب اي نجم رجم ثاقب مضي وفي التيسير قيل ان
نجوم الرجوم غير نجوم الزينة تلك ثابتة وهذه سايرة منتقلة قال الامام القرطبي

وروي في هذا الباب احاديث صحاح مضمونها ان الشياطين كانت تقعد الى السماء
فيقعد للسمع واحد فوق واحد يتقدم الآخر نحو السماء ثم الذي يليه فيقضي الله
تع الامر في اهل الارض فيتحدث به اهل السماء فيسمعه الشيطان الادنى فيلقيه
الى الذي تحته فربما احرقه شهاب وقد القى الكلام وربما لم يحرقه فتنزل تلك
الكلمة الى الكهان فيكذبون معها ماية كذبة وتصدق تلك فيصدقون
الجميع فلما جاء الله تع بالاسلام حرست السماء بشدة وقد قال قبله
واختلف هل كان هذا القذف قبل المبعث او حدث بعده لاجل المبعث ويمكن
الجمع بين القولين بان يقال ان الذين قالوا لم يكن الشياطين يرمى بالنجوم
قبل مبعث النبي عليه السلام ثم رميت ارادوا انه لم يكن يرمى رميا يقطعها
عن السمع ولكنها كانت ترمى وقتا ولا ترمى وقتا وترمى من جانب ولا ترمى
من جانب ولعل الاشارة بقوله تع ويقذفون من كل جانب دحورا
ولهم عذاب واصب الى هذا المعنى وهو انهم كانوا لا يقذفون الا من بعض
الجوانب فصارت يرمون واصبا واي كانوا من قبل كالمتجسسة من الانس
يبلغ الواحد منهم حاجته ولا يبلغها غيره ويسلم واحد ولا يسلم غيره بل
يقبض عليه ويعاقب وينكل فلما بعث النبي عليه السلام زيد في حفظ السماء
واعدت شهب لم تكن ليدحروا عن جميع جوانب السماء ولا يقروا في مقعد من
المقاعد التي كانت لهم منها فصاروا لا يقدرون على سماع شيء مما يجري
فيها الا ان يختطف واحد منهم بخفة حركته خطفة فيتبعه شهاب ثاقب قبل
ان ينزل الى الارض فيلقيها الى اخوانه فيحرقه فبطلت من ذلك الكهانة الى
هنا كلامه في تفسير سورة الصافات وقال صاحب التيسير في تفسير سورة الجن
قال ابن عباس رض كانت الشياطين لا يحجبون عن السموات وكانوا يدخلونها
ويأتون باخبارها فيلقونها على الكهنة فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا عن
ثلث سموات ولما ولد رسول الله عليه السلام منعوا عن السموات اجمع
فما منهم من احد يريد استراق السمع الا رمي بشهاب قبس فان اصابه احرقه
وان اخطاه خبله فصار غولا يضل الناس في البوادي ودليله قوله تع
وانا لمسنا السماء طلبنا بلوغ السماء واستماع كلام اهلها واللمس كالطلب
للمس وهو اتصال الشيء بالبشرة بحيث يتأذى الحاسة به ولذلك يقال المسه

فلا اجمع فوجدناها ملئت حرسا شديدا جمعا اقوياء من الملائكة يحرسون جمع
حارس ونصب على التمييز وشهبا جمع شهاب وانا كنا نقعد منها من السماء قبل هذا
مقاعد للسمع لاستماع اخبار السماء يعني كنا نجد بعض السماء خالية من الحرس
والشهب قبل المبعث فمن يستمع الآن يريد الاستماع بعد المبعث يجد له
شهابا رصدا صفة لشهابا بمعنى الراصد والراصد للشيء الراقب له وانا لا ندري
اشر اريد بمن في الارض بسد باب استراق السمع ام اراد بهم ربهم رشدا صلاحا
وخيرا قال صاحب التيسير واختلفوا في الرمي والنجوم وانقضاض الكوكب متى ظهر قال
ابن اسحاق وقتادة ظهر حين قرب نزول الوحي على نبينا محمد عليه السلام لئلا يختلط
الوحي بشيء من خبر السماء فيلتبس على اهل الارض ما جاءهم من الله تع لخبر الرسول
بما قال الكهان من قول الشياطين مما استرقوه من قول اهل السماء وقال ابي بن
كعب والكلبي وغيرهما كان ذلك موجودا قبل عيسى عليه السلام وبعده الى ان رفع
فلم يرم بعده بالنجوم الى مبعث النبي عليه السلام وقالوا ان شعراء الجاهلية يذكرون
ذلك في اشعارهم وقال صاحب المدارك والجمهور على ان ذلك لم يكن قبل مبعث
محمد عليه السلام وقيل كان الرجم في الجاهلية ولكن الشياطين كانت تسترق
في بعض الاوقات فمنعوا من الاستراق اصلا بعد مبعث النبي عليه السلام اقول
ويرده ما في صحيح البخاري عن عائشة رض ان الملائكة تنزل في العنان فتذكر
الامر الذي قضي في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه الى الكهان
فيكذبون معها مائة كذبة من عند انفسهم وما فيه ايضا في تفسير سورة الجن عن ابي
هريرة رض يبلغ به النبي عليه السلام قال اذا قضى الامر في السماء ضربت الملائكة
باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا
قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فيسمعها مسترقوا السمع ومسترقوا السمع
هكذا واحد فوق واحد فربما ادرك الشهاب المستمع قبل ان يرمي بها الى صاحبه
فيحرقه وربما لم يدركه حتى يرمي بها الى الذي يليه ثم الى الذي هو اسفل حتى يلقوها
الى الارض فتلقى على الكاهن والساحر فيكذب معها مائة كذبة فيصدق فيقولون
الم يخبرنا يوم كذا وكذا يكون كذا وكذا فوجدناه حقا فانهما صريحان في ان الشياطين
ما منعوا بالكلية من الاستراق بعد المبعث قوله فزع عن قلوبهم اي ازيل الفزع
عنها يقال فزع اذا خاف وافزعه غيره اي اخافه وفزعه اي ازال خوفه

كقولك قذيت عينه اي وقع فيه القذى واقذاها غيره اي اوقع فيه القذى
وقذاها اي ازال عنها القذى وقريب منه مرض بنفسه وامرضه غيره جعله مريضا
ومرضه اي قام عليه وداواه وعالجه وقال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق
قيل الكهانة كانت في العرب على ثلثة اضرب احدها ان يكون للانسان ولي من الجن
يخبره بما يسترقه من السمع من السماء وقد بطل هذا من حين بعث الله تعالى نبينا
عليه السلام الثاني ان يخبره بما يطرأ او يكون في اقطار الارض وما خفي عنه مما
قرب او بعد وهذا لا يبعد ونفته المعتزلة وبعض المتكلمين واحالوه ولا استحالة
في ذلك لكنهم يصدقون ويكذبون والنهي عن تصديقهم والسماع منهم ثابت
في الشريعة الضرب الثالث المنجمون وهذا الضرب يخلق الله تع لبعض الناس قوة ما
لكن الكذب اغلب وهذا الضرب العرافة ويسمى صاحبها عرافا وهو الذي يستدل على
الامور باسباب ومقدمات وهذه الاضرب كلها تسمى كهانة وقد اكذبهم الشرع
الجميع ونهى عن اتيانهم وتصديقهم وقال لا تاتوا الكهان وقال من اتى شيئا وقال من
اتى عرافا فسأله عن شيء لم يقبل له صلوة اربعين يوما وقالوا في معناها ان الذي يصل
الى ما انكشف منه الامور فيدرك شيئا من ذلك اما ان يكون صاحب نفس زكية
ظاهرة خلصت من دنس الكدر الذاتي والوضعي واما ان يكون صاحب نفس
خبيثة كدرة مظلمة فالاول يكون من باب الاخبار عن المغيبات معجزة لنبيه او
كرامة لولي لا يزيدون على ما وصل اليهم من الغيب ولا يذكرون الا بقدر الحاجة
الثاني هم الذين عبر عنهم بالشياطين فتارة يختلط عليهم ما ادركوه فلا يوصلون
الى قرنائهم وتارة يبقى في مخيلتهم شيء من ذلك فيضيفون اليه مائة كذبة من
عند انفسهم كما اخبر عنهم في الحديث الى هنا كلامه ومن مشاهير الكهنة سطيح
باليمن قال صاحب الكشاف في الفائق لما كان ليلة ولد فيها رسول الله عم
ارتجس ايوان كسرى فسقطت منه اربع عشرة شرفة وخمدت نار فارس
ولم تخمد قبل ذلك الف عام وغاضت بحيرة ساوة ورأى الموبذان ان ابلا
صعابا تقود خيلا عرابا وقد قطعت دجلة وانتشرت في بلادها
فبعث كسرى عبد المسيح بن عمرو بن بقيلة الغساني الى سطيح يستخبره علم ذلك
ويستعبره رؤيا الموبذان فقدم عليه وقد اشفى على الموت فسلم عليه فلم يحر
السطيح جوابا فانشأ عبد المسيح يقول اصم ام يسمع غطريف اليمن ام فاد

فازلم به شأو العين • يا فاضل الخطة اعيت من ومن • اتاك شيخ الحي من آل سنن •
وامه من آل ذيب بن حجن • ابيض فضفاض الرداء والبدن • رسول قيل العجم
يسري للوسن • لا يرهب الرعد ولا ريب الزمن • فلما سمع سطيح شعره رفع راسه
فقال عبد المسيح • على جمل مشيح • جاء الى سطيح • وقد اوفى على الضريح • بعثك ملك بني
ساسان • لارتجاس الايوان • وخمود النيران • ورؤيا الموبذان • رأى ابلا
صعابا • تقود خيلا عرابا • قد قطعت الدجلة وانتشرت في بلادها عبد المسيح اذا
كثرت التلاوة • وظهر صاحب الهراوة • وخمدت نار فارس • وغاضت بحيرة ساوة • و
وفاض وادي السماوة • فليست الشام لسطيح شاما يملك منهم ملوك وملكات على
عدد الشرفات • وكل ما هو آت آت • ثم قضى سطيح مكانه ونهض عبد المسيح •
الى رحله وهو يقول شمر فانك ماضي العزم شمير لا يفزعنك تفريق وتغيير ان
يمس ملك بني ساسان افرطهم • فان ذا الدهر اطوار دهارير فربما اضحوا
بمنزلة يهاب صولهم الاسد المهاصير • فلما قدم على كسرى اخبره بقول سطيح فقال
كسرى الى ان يملك منا اربعة عشر ملكا يكون امور • فملك منهم عشرة في اربع
سنين وملك الباقون الى زمن عثمان رض • ارتجس وارتج ورجف اخوات
ومنه رجست السماء وارتجست اذا رعدت الايوان كلمة فارسية يقال الاوان
والجمع الاوانات يقال للبحر الصغير بحيرة كبحيرة ساوة وبحيرة الطبرية وكانها
تصغير البحرة من البحر كالشجة والشهدة والعلة من الشجم والشهد
والعل وهي الطائفة والقطعة والعراب الخيل العربية كانهم فرقوا بين
الاناسي والخيل فقالوا فيهم عرب واعراب كما قالوا فيهم عراة وفيهم
اعراء قولهم شفى على الهلكة واشفى الغني على الفقر من افعل الذي هو
بمعنى ذاك لان من كان على حالة ثم اشرف على ما ينافيها فقد بلغ شفا تلك
الحالة اي طرفها ومنتهاها فكانه صار ذا شفا لبلوغه اياه بعد ان لم يكن ذا
وسط لتمكنه وبعد من انقضائها احار منقول من حار اذا رجع كما يقال
لم يرجع جوابا ولم يحر ومنه المحاورة وهي مراجعة القول الغطريف فرخ
البازي فاستعير للسيد ومنه تغطرف وتغترف اذا تكبر وتتيه وقالوا
للذباب غطريف كما قالوا ازهى من ذباب فار وفاظ وفاز اذا مات يقال
اذلاموا اذا ولوا سراعا ومعنى اذلام به شأو العين ذهب به شأو عرض الموت

ذنابا يسوقه ويمضي وما يستبعده اليه والعين من عن كالعرض من عرض وهو
ما يتوقع من عارض اعيت من ومن اراد ان تلك الخطة لصعوبتها اعجزت
من الحكماء والبصراء كل من جل قدره في علمه وحكمته فحذفت الصلة كما حذفت
في قولهم بعد اللتيا والتي ايذانا بان ذلك مما تقصر عنه العبارة لعظمه الفضفاض
٥ الواسع والبدن من الجسد ما سوى الراس والشوى ومن الدروع ما وارى
البدن والمراد به رحابة الذراع وسعة الصدر لانه اذا وصف ما يعطف
على ذراعيه وما يشتمل على صدره من بدنه او درعه بالسعة فقد رحب ذراعه
ووسع صدره للوسن اي لاجل استبعاد الرؤيا المشيح المجد افرطهم من افرط
الرجل القوم قال ابن دريد اي تركهم وراءه تقدمهم الدهارير تصاريف
الدهر ونوائبه جمع من لفظ الدهر ليس له واحد من لفظه كعباديد المهاصير
جمع مهصار الهصر والهصم اخوان وهما ان تميل الشيء الى نفسك وتكسره وقيل
للاسد الهيصر والهيصم مسئلة زعم العلامة الزمخشري المعتزلي ان في قوله تع
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول دلالة على ابطال
الكرامات حيث قال في تفسيره يعني انه لا يطلع على الغيب الا المرتضى الذي هو
مصطفى للنبوة خاصة لا كل مرتضى وفي هذا ابطال الكرامات لان الذين تضاف
اليهم وان كانوا اولياء مرتضين فليسوا برسل وقد خص الله الرسل من بين
المرتضين بالاطلاع على الغيب وابطال الكهانة والتنجيم لان اصحابهما ابعد
شيء من الارتضاء وادخله في السخط وطعن فيه صاحب الانتصاف قائلا
ادعى الزمخشري عاما واستدل بخاص وتجوز اعطاءهم الكرامات كلها
الا الاطلاع على الغيب ولعل شبهة القدرية في ابطالها ان الله تع لا يتخذ
منهم وليا ابدا وقال الامام البيضاوي وجوابه تخصيص الرسول بالملك و
الاظهار بما يكون بغير وسط وكرامات الاولياء بالاطلاع على المغيبات
انما يكون تلقيا عن الملائكة كاطلاعنا على احوال الآخرة بتوسط الانبياء عليهم
السلام وفيما قدمناه في تحقيق الكلام في هذا المقام من المقال ما يندفع
به هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال والعجب ان الامام البيضاوي
بعد ما قال في تفسير قوله تع الا من ارتضى يعلم بعضه حتى يكون له معجزة كيف
يقول بتخصيص الرسول بالملك واعجب منه انه بعد ما حمل الغيب في قوله تع

فلا يظهر على غيبه احدا على الغيب المخصوص به تعالى علمه كيف يقول بعلم بعضه
حتى يكون له معجزة تبنى عليها و دقيقة غفل عنها الناظرون في هذا المقام وهي
ان موجب تفريع قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا على ما تقدم من قوله عالم الغيب
هو ان يكون المراد منه حصر عالمية الغيب فيه تعالى على ان يكون المراد منه الغيب
المخصوص المعهود المعروف اختصاصه به تعالى في موضع آخر وبعضده اضافته
اليه في قوله على غيبه وموجب هذا الحصر هو ان يكون الاستثناء في قوله الا
من ارتضى متصلا بل منقطعا وقد مر في اوايل الرسالة ما هو كالقاطع في
هذا واذا كان مساق الكلام في علم الغيب الخاص فلا مساغ للتمسك به لمنكري
الكرامة بالاطلاع على الغيب وعلى تقدير التعميم وارادة الاستغراق يكون
المعنى فلا يطلع على جميعه احدا الا من ارتضى من رسول فلا يدل على انه لا يجوز
اطلاع غير الرسول على البعض بقي دقيقة اخرى لاحت لخاطري الفاتر
وقلما يوجد مثلها في بطون الدفاتر وهي ان المراد من بين يديه في قوله تعالى
فانه يسلك من بين يديه القوى الظاهرة ومن خلفه القوى الباطنة ولذلك
قال يسلك منهما اي رصدا اي يدخل حفظة من الملائكة يحفظون قواه الظا
والباطنة من الشياطين ويعصمونه من وساوسهم من تينك الجهتين ولو
كان المراد حفظه من الجوانب كيلا يقربه الشياطين عند انزال الوحي فيلقى
في وحيه غير الوحي او يسمعه فيلقيه الى الكهنة فيخبر به قبل اخبار الرسول
كما ذهب اليه صاحب التيسير وغيره لما كان نظم الكلام على الوجه المذكور
فان عبارة يسلك وتخصيص الجهتين المذكورتين انما يناسب لما ذكرناه لا
لما ذكره مسئلة رجل قال انا اعلم المسروقات قال الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل هذا القايل ومن صدقه يكون كافرا قيل له فان قال هذا
القايل انا اخبر باخبار الجن اتلقى بذلك قال ومن صدقه يكون كافرا
لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه فيما قال فقد كفر بما انزل على
محمد لا يعلم الغيب الا الله لا الجن ولا الانس يقول الله تعالى في الاخبار عن
الجن فلما تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين
الى هنا كلام قاضي خان في فتاواه وفيه بحث لان اخبار الجن عن المسروق
لا يتوقف على علم الغيب لان غيبته عنا لا يستلزم غيبته عنهم وقد مر فيما سبق

نقلا

نقلا عن شرح المشارق ان تلقي خزوب الكهانة لا يبعد في وقوعه مع ان
المفهوم من الآية المذكورة حيث قال لو كانوا يعلمون الغيب دون لو
يعلموا ان لا يكون علمهم الغيب مطردا مستمرا فلا ينافي
علمهم اياه نادرا وانما زيدت كلمة الاستمرار
صونا للكلام عن تطرق المناقضة بان
علمهم الغيب في الجملة لا يستلزم
علمهم الغيب المخصوص
المذكور تم الكلام
فلله الحمد

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1831
Yeni Kayıt No.: 1495/61
Tasnif No.: 892.7-08

الحمد لوليه والصلوة على نبيه **وبعد** فهذه رسالة رتبناها في تحقيق الخوا ص
والمزايا وبيان الفرق بينهما فانه قد اشتبه على الناظرين في كتب البلاغة حتى زعم
بعض من حسن الظن بشانهم انهما مترادفان فنقول قال صاحب المفتاح
البلاغة هي بلوغ المتكلم في تادية المعاني حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب
حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها وهذا القول منه صريح
في اخراج اللطايف البيانية من المعاني المجازية والكنائية عن جنس الخواص فني
قال في شرح كلامه وبيان مرامه عند تعريفه علم المعاني ان الخواص هي المعاني
المغايرة لاصل المعنى وقد يعبر عنها بلطايف يفيدها التراكيب لا بمجرد الوضع سواء
افادها بعض مفرداتها او هيئاتها التركيبية ولا شك ان المعاني المجازية والمكني
عنها داخلة فيها فالبحث عن افادة التراكيب للخواص سواء كانت مقصودة اصلية
منها او كانت من مستتبعاتها من وظيفة علم المعاني ولذلك ذكرت فيها معان
مجازية ومكنى عنها فقد شرح الكلام على وجه لا يرتضيه صاحبه وذكر المعاني المجاز
ية والكنائية في علم المعاني ليس لانها من الخواص بل لقيام الحاجة الى بيانها في تحقيق
خواص بعض التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء والانشاء
المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه لا بد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي يترتب
عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب ليست من جنس الخواص بل
معان مجازية والخواص وراءها وذلك ان الاستفهام يتولد منه الاستبطاء وهو
معنى مجازي له ويلزمه الطلب وهو خاصية يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس
على هذا الحال في ساير المتولدات فان قلت هل في عرفهم للطايف البيانية
عبارة جامعة كعبارة الخاصية الجامعة للطايف علم المعاني قلت نعم انهم
يعبرون عنها بالمزية قال الشيخ في دلايل الاعجاز اعلم ان سبيلك اولا
ان تعلم ان ليست المزية التي نثبتها لهذه الاجناس على الكلام المتروكة

على ظاهره والمبالغة التي ندعي لها في انفس المعاني التي يقصدها المتكلم اليها
بخبره ولكنها في طريق اثباته لها وتقريره اياها تفسير هذا ان ليس المعنى اذا قلنا
ان الكناية ابلغ من التصريح انك لما كنيت عن المعنى زدت في ذاته بل المعنى
انك زدت في اثباته فجعلته ابلغ واكد واشد فليست المزية في قولهم جم
الرماد انه دل على قرى اكثر بل انك اثبت له القرى الكثير من وجه هو ابلغ
واوجبته ايجابا هو اشد وادعيته دعوى انت بها انطق وبصحتها اوثق وكذلك
ليست المزية التي تراها لقولك رايت اسدا على قولك رايت رجلا لا يتميز عن
الاسد في شجاعته وجراته انك قد افدت بالاول زيادة في مساواته الاسد
بل بان افدت تاكيدا وتشديدا وقوة في اثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك
لها فليس تاثير الاستعارة اذا في ذات المعنى وحقيقته بل في ايجابه والحكم به
وهكذا قياس التمثيل ترى المزية ابدا في ذلك تقع في طريق اثبات المعنى
دون المعنى نفسه انتهى كلامه ومن بيانه تبين ان عدم الفرق بين الخواص والمزايا
من قصور التتبع لكلمات مشايخ هذا الفن ثم ان المزية قد تطلق على خصوصية
في النظم باعتبار كونها منشاء لاحداث صورة في المعنى مناسبة للمقام لدلالتها
على خاصية يقتضيها ذلك المقام كخصوصية النظم في الجملة الاسمية فانها احدثت
صورة في معنى الكلام هي كونه موكدا ودلت تلك الصورة على خاصية هي رد
الانكار يقتضيها مقام كان الخطاب فيه مع منكر فصارت الخصوصية المذكورة
بهذا الاعتبار مزية من مزايا الكلام وقد افصح الشيخ عن اطلاق المزية
على هذا المعنى حيث قال في دلايل الاعجاز ولكن بقي ان تعلمونا مكان المزية
وتصفوها لنا وتذكروها ذكرا كما ينص على الشيء ويعين ويكشف عن وجهه
ويبين ولا يكفي ان تقولوا انه خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة
في نسق الكلام بعضها على بعض حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها وتذكروا
لها امثلة وتقولوا مثل كيت وكيت كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج
المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة او يعمله بين يديك حتى ترى عيانا
كيف يذهب تلك الخطوط وتجي وماذا يذهب منها طولا وماذا يذهب
منها عرضا وبم يبدا وبم يثني وبم يثلث وتبصر من الحساب الدقيق ومن
عجيب تصرف اليد ما تعلم منه مكان الحذق وموضع الاستاذية الى

الى هنا كلامه وقد تبين منه ان الشيخ انما اطلق المزية على ما في النظم من
الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو الظاهر من كلام من قال والشيخ يطلق على
المعاني الاول بل على ترتيبها في النفس ثم ترتيب الالفاظ في النطق على حذوها
اسم النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات ونحو ذلك انتهى ثم تبين من
الكلامين المنقولين عن الشيخ ان حقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة خصوصية صنه
لها فضل على ساير الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب
معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي
متنوعة الى نوعين احدهما وهو ما في النظم حقه ان يبحث عنه في علم المعاني و
وثانيهما وهو ما في الدلالة حقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين
الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني ان تلك المزايا تثبت في نظم الترا كيب
فيترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخوا ص
وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الاول على
المعاني الثواني فيترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض
المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية واعلم ان هذا النوع
من الخواص ايضا من حيث انه من مقتضيات المقام لا بد لصاحب علم المعاني من
معرفته فالخواص المذكورة في صدد حقها ان تشمله ولهذا اي لشموله علم
المعاني لمعرفة نوعي الخواص واختصاص علم البيان لمعرفة كيفية حصول النوع
الثاني منهما كان منزلته من علم المعاني منزلة الشعبة من الاصل ومن كان بمعزل
عن الوقوف على هذا التفصيل توهم ان انفس المعاني المجازية والكنائية من
الخواص وزعم ان جهة اصالة علم المعاني بهذا الاعتبار ولم يدر ان تلك
المعاني في علم البيان بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني وحق الخواص
في كل منهما ان يكون وراء المعاني التي استعمل الكلام فيها فان قلت ما حال
التشبيه وما بال من اخرجه عن حد البيان وادخله في حد البلاغة قلت التشبيه
على نوعين احدهما تشبيه المفرد بالمفرد والاخر تشبيه المركب بالمركب وهذا النوع
من التشبيه داخل في حد البيان لان المراد منه تشبيه الهيئة الحاصلة من
مجموع ما ذكر في جانب المشبه بالهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكر في جانب
المشبه به ودلالة الكلام على تينك الهيئتين من قبيل دلالة الملزوم على

على اللازم فلا جرم يدخل في حد البيان واما النوع الاول منه فلا يخلو من ان
يكون اداة التشبيه مذكورة اولا وعلى الاول لا يدخل في الحد المذكور لعدم
الاختلاف في طريق دلالته على المعنى المراد بزيادة الوضوح ونقصانه ومن وهم
ان الاختلاف المذكور يتحقق في طريق دلالته ايضا زاعما ان قولك وجهه كالبدر
مثلا لا تريد به ما هو مفهومه وضعا بل تريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية
اللطافة فقد وهم حيث لم يفرق بين معنى التشبيه والغرض منه فان ما ذكره
هو الغرض من التشبيه المذكور لا معناه الذي استعمل فيه وزيادة التحقيق في هذا
المقام يطلب في الرسالة التي رتبناها في التشبيه وتفصيل احواله وعلى الثاني ان
كانت اداة التشبيه مقدرة فالحال فيه كالحال فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت
وان لم تكن مقدرة فهذا القسم من تشبيه المفرد بالمفرد كالنوع الثاني من مطلق
التشبيه داخل في حد البيان للعلة التي ذكرناها في دخول النوع المذكور فيه
فان قلت اليس تقدير الاداة مما لا بد منه كيلا يخرج الكلام عن حد التشبيه فان
قولك زيد اسد مثلا اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح لا بنقل لفظ الاسد
عن معناه الاصلي الى معنى يناسبه ويصح حمله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع فح
يكون القول المذكور من باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه قلت ذلك وهم سبق
اليه فهم بعض من حسن الظن بشانه وانما قلنا انه وهم لان النقل المذكور
لا يخرج القول المذكور عن حده ولا يدخله في حد المجاز المرسل ضرورة ان منع ذلك
النقل على علاقة المشابهة بين ما صدق مفهوم الاسد وما صدق مفهوم
الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل ان لا يعتبر فيه علاقة المشابهة اصلا ومراد
التشبيه على اعتبار تلك العلاقة في الجملة والعجب ان هذا البعض مع اعترافه
بهذا حيث قال فيما علقه على شرحه للمفتاح فان قيل هذا المعنى المراد ليس مشابها
للمعنى الموضوع انما المشابهة بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا المعنى متفرع
على تلك المشابهة فمن ثمه صح ان العلاقة هي المشابهة كيف ينكر ان يكون
مثل قولنا زيد اسد على تقدير ان يكون المراد من الاسد مفهوم الرجل
الشجاع تشبيها ثم ان المقدمة القايلة اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح
الا بنقل لفظ الاسد عن معناه الاصلي في معرض المناقشة لجواز ان
يكون من قبيل رجل عدل فان لفظ العدل غير منقول عن معناه الوضعي

ومع ذلك صح حمله على رجل بنوع تجوز في طريق الحمل والاثبات وذلك
البعض معترف بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكره في الحواشي التي علقها
على الكشاف وقال بعض الفضلاء على ما ذكره الشيخ عبد القاهر في الاعجاز
فانما هي اقبال وادبار لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا عقليا ومن رام
زيادة تحقيق في هذا المقام وفضل تفصيل لذلك الكلام فعليه بمطالعة
رسالتنا المعمولة في بيان اقسام المجاز واما من اخرج التشبيه عن حد
البيان حيث قال واذا ظهر لك ان مرجع علم البيان باتا الجهتان علمت
ان انصباب علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية فمبناه على زعمه ان لاحظ
للتشبيه اصلا من الاختلاف في طريق الدلالة المعتبر في علم البيان وقد
ظهر لك مما قدمناه من التفصيل ان الامر ليس كما زعمه والعجب انه يخرج التشبيه
عن حد البيان ويجعله من اركانه لمجرد توقف الاستعارة عليه واما درجه
ايا ما في البلاغة على ما افصح عنه المنقول في اول الرسالة مما ذكره
في تحديدها ولقد اصاب فيه فلما ذكره ان ملاك التدرب
في فنون السحر البياني هو المهارة فيه وان الاستعارة
في فروعه واما المنافاة الظاهرة بين
موجب هذا الدرج ومقتضى ذلك
الاخراج فوجه اندفاعها
مذكور فيما علقنا
على المفتاح من
الحواشي

تم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/62
Tasnif No. : 892-7-08

الحمد لله العليم الحكيم والصلوة على الرسول الكريم وعلى آله وصحبه
هداة الصراط المستقيم اما بعد فهذه رسالة رتبناها في بيان الاسلوب
الحكيم وتمييزه عن ساير الاساليب المعتبرة عند ارباب البلاغة واصحاب
البراعة فنقول ومن الله التوفيق الاسلوب الحكيم مرجعه الى الجواب
عن موجب الخطاب لحكمة شريفة تقتضيها المقام او لنكتة لطيفة يرتضيها
ذووا الافهام سواء كان ذلك العدول بصرف الكلام عن مراد المتكلم
الى معنى آخر يحتمله ايضا كما وقع في جواب القبعثري للحجاج او بدونه كما وقع
في جواب السايلين عن حال الهلال تفصيل المثال الاول ان الحجاج قال
للقبعثري متوعدا له بالقيد لاحملنك على الادهم يعني القيد وقال القبعثري
في جوابه مثل الامير حمل الادهم اى على الفرس الذي اشتدت زرقته حتى
ذهب البياض الذي فيه من الدهمة وهي السواد والاشهب اى الفرس الذي
غلب بياضه على سواده من الشهبة وهي البياض الذي غلب على السواد
فابرز وعيده في معرض الوعد واراه بالطف وجه ان من كان على صفته
في السلطان وبسطة اليد جدير بان يصفد لا ان يصفد ثم قال الحجاج ان المراد
بالادهم هو الحديد فقال القبعثري لان يكون حديدا خير من ان يكون بليدا فحمل ف
الحديد ايضا عن مراده وفي الموضعين عدل في الجواب عن موجب الخطاب
ومقتضاه وتفصيل المثال الثاني ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم رض
قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي
ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يكون كما بدا لا يكون على حالة واحدة فنزلت
يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج الاهلة جمع هلال
وهو اذا كان لليلة او ليلتين وقيل هو هلال الى ثلث ثم يسمى قمرا وقيل
يسمى هلالا حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطة دقيقة وانما سمي به لان الناس

يرفعون اصواتهم عند رؤيته ومنه استهل بالحج اذا رفع الصوت بالتلبية
ومنه استهلال الصبي والمواقيت جمع ميقات وهو ما يوقت به الشيء كما ان المعاد اد
ما يقدر به الشيء وقد شاع في معنى المعلم ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسيرها
مواقيت معالم وقال في موضع آخر والميقات ما وقت به الشيء اى حد ومنه موا قيت
الاحرام وهي الحدود التي لا يتجاوزها من يريد دخول مكة الا محرما انتهى كلامه
ولا يذهب عليك ان المعنى المذكور للميقات ينتظم المعنيين الذين ذكرهما الجوهري
حيث قال في الصحاح والميقات الوقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشترا ك
اللفظي المفهوم من كلام الجوهري وبما قررناه تبين ان من قال في تفسير الآية
المذكورة والمواقيت جمع ميقات من الوقت لم يصب واراد بقوله للناس ما
يتعلق به من امور المعاملات ومصالحهم وبالحج ما يتعلق به من فرايض العبا دات
ولكن خص بالذكر اعظمها اذ فان الحج يراعى في ادائه وقضائه الوقت المعلوم
بخلاف ساير العبادات التي لا يعتبر في قضائها وقت معين كان السؤال عن
السبب العادي في اختلاف القمر في زيادة النور ونقصانه واجيب ببيان الحكمة
في هذا الاختلاف للتنبيه على ان المناسب لحال السايل ان يسأل عن ذلك لا عن
ذلك السبب العادي لانه ليس مما يطلع عليه بسهولة لابتنائه على معرفة مسايل
من دقايق علم الحكمة الالهية وانما قلنا كان السؤال عن السبب العادي لان السايل
من كبار الصحابة وعلمائهم فلا يناسب القول بتأثير غير الله في الكاينات ومن
هنا تبين ان من قال في شرح المفتاح ان المص حمله على انهم سألوا عن السبب
الفاعل للتشكلات النورية في الهلال فقد اخطأ في الاسناد حيث كان كلام
المص خلوا عن تعيين ان السؤال عن السؤال الفاعل لم يصب في السند فان
قلت كان السؤال عن حال الهلال لا عن الاهلة فلم قيل يسألونك عن الاهلة
قلت لما كان السؤال عن الاحوال المختلفة لا عن الحالة المستمرة وكان يطلق
عليه اسم الهلال عند كل حال من الاحوال حقيقة او مجازا باعتبار ما كان او
ما يؤل اليه جيء بلفظ الجمع تنبيها على ذلك اى على ان السؤال عن الاحوال المختلفة
لا عن الحالة المستمرة ثم ان تفسير الآية المذكورة على وجه يكون من قبيل الاسلوب
الحكيم المذكور على اختيار صاحب المفتاح وبه اخذ القاشاني حيث قال
في تفسير قوله تع قل هي مواقيت جواب لحمل السؤال على خلاف الظاهر وهو

باب من ابواب علم المعانى معتبر و موعظة فيها مذكر و مختار صاحب الكشاف
وبه اخذ القاضى ان السوال عن الحكمة فى نقصان الاهلة وتمامها فعلى هذا
لا عدول فى الجواب عن الظاهر فلا يكون من الاسلوب المذكور والمتبادر من قول
السايل ما بال الهلال انما هو الاول فتامل ولا يذهب عليك ان فى كل واحد من
المثالين تلقى المخاطب بغير ما يترقب وفى الثانى منهما خاصة تلقى السايل بغير ما
يتطلب فلا وجه لما فعله صاحب المفتاح من تخصيص الثانى بالثانى حيث قال
وهو يعنى الاسلوب الحكيم تلقى المخاطب بغير ما يترقب كما قال اتت تشتكى
عندى مزاولة القرى وقد رات الضيفان ينحون منزلى فقلت كان ما سمعت
كلامها هم الضيف جدى فى قراهم و تجلى او السايل بغير ما يتطلب كما قال الله تعالى ع
يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج ومن امثلته قوله تعالى
يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى
والمساكين وابن السبيل وذلك انهم سالوا عن المنفق فاجيبوا ببيان المصارف ف
ومن قال سالوا عن بيان ما ينفقون لم يصب لان المسئول عنه نفس المنفق
لا بيانه نعم هو ايضا يصلح متعلقا للسوال لكن للسوال معنى الالتماس وهو
يتعدى بنفسه لا بعن ونكتة العدول فى الجواب عن موجب السوال التنبيه على
ان الاهم للسايل من بيان النفقة والمصرف بيان المصرف فكان حقه ان
يسال عنه لما عنها اذ النفقة لا يعتد بها الا ان يقع موقعها كما قال الشاعر ان
الصنيعة لا تكون صنيعة حتى يصاب بها طريق المصنع واقول المراد من الخير
المال الحلال ففيه اشارة الى ان الحرام لا يصلح الانفاق ولا يترتب عليه الثواب
بل يترتب عليه العقاب وان كان فيه منفعة للغير المستحق للانفاق قال الامام
الراغب فى تفسيره وقوله من خير اى من مال فسمى المال خيرا هنا تنبيها على ان
الذى يجوز انفاقه هو الحلال الذى يتناوله الخير كما قال ان ترك خيرا يعنى فى آية
الوصية وهى قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف ومن فسر الخير هنا بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد
اخل بنكتة التنبيه على ان الوصية المشروعة فى المال الطيب دون الخبيث
والمغصوب فان ذلك يجب رده الى اربابه ويأثم من اوصى به فان قلت اليس
وصف الكثرة لا بد من اعتباره على ما دل عليه ما روى عن على رضى الله عنه ان مولى له

اراد ان يوصى وله سبعمائة فمنعه وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا والخير المال الكثير
وما روى عن عائشة رضى الله عنها ان رجلا اراد الوصية وله عيال واربعمائة دينار فقالت
ما ارى فيه فضلا قلت نعم وقد دل عليه تنوين خيرا فانه للتعظيم فلا تى باعث
فيما روى عنهما ليصرف الخير عن وصف الطيب الى وصف الكثرة وفى التقييد بقوله
بالمعروف نوع تاييد للتنكير المذكور فى الدلالة على ما ذكر فتدبر ولنرجع الى
ما كنا فيه فنقول لا يذهب عليك انه باعتبار تلك الاشارة تضمن الكلام المذكور
الجواب عن المسئول عنه لا يقال فحينئذ لا عدول عن موجب السوال فى الجواب فلا يكون
من هذا الباب لانا نقول موجب السوال ان يكون بناء الجواب على بيان المسئول عنه
فيكون ذلك البيان صريحا وبيان غيره مما يناسب المقام ان قصد يكون ضمنا
ولما كان الحال فى الجواب المذكور على عكس هذا تحقق العدول عن موجب السوال
نعم ليس فيه تنزيل سوال السايل منزلة سوال غير سواله كما توهمه صاحب
المفتاح حيث قال بتنزيل سوال السايل منزلة سوال غير سواله لتوخى التنبيه له
بالطف وجه على تعديه عن موضع سوال هو اليق بحاله ان يسال عنه او اهم له
اذا تامل فان ذلك فى النوع الآخر من العدول وهو ان يسكت المجيب عن بيان
المسئول عنه بالكلية وياتى بدله ببيان غيره كما فى المثال السابق والنكتة المذكورة
مشتركة بين نوعى العدول روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه جاء عمرو بن الجموح وهو
شيخ هم وله مال عظيم فاراد ان ينفق فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها
فنزلت وهذا السبب فى نزول الآية المذكورة مذكور فى عامة التفاسير كما حقق
الى فهم صاحب المفتاح من وهم التعدى من تعدى الوهم ومما يشبه هذا الاسلوب
اى الاسلوب الحكيم وليس منه حمل لفظ وقع فى كلام المخاطب على خلاف مراده
من المعانى يحتملها ذلك اللفظ كما اخبر عنه الشاعر بقوله قلت ثقلت اذ اتيت
مرارا قال ثقلت كاهلى بالايادى وذلك انه اراد بلفظ ثقلت معنى حملتك المؤنة
بالاتيان مرة بعد اخرى وقد حمله على تثقيل عاتقه بالمنن والنعم وبعد قلت
طولت قال لا بل طولت وابرمت حبل ودادى وهو ايضا من قبيل ما تقدم
حيث اراد بلفظ ابرمت معنى امللت وقد حمله على معنى الاحكام قوله طولت
اى طولت الاقامة والاتيان والتطول التفضل والاحسان اما التشبيه فما ذكر
بالاسلوب الحكيم فلانه لا فرق بينه وبين حمل القبعثرى لفظى الادهم والحديد

المذكورين في كلام الحجاج على خلاف مراده واما انه ليس منه فلفقد ما هو المعتبر
في الاسلوب الحكيم من تلقي المخاطب بغير ما يترقب في امثال فان الصارف
لفظ تعلقت عن مراد ما القايل لم يصرفه الى معنى لا يترقب بل صرفه الى معنى يترقب
في امثال ذلك اعوام كما لا يخفى على ذوي الافهام ولذلك
اي ولعدم خروج الكلام عن مقتضى ظاهر
الحال لم يعد مثل ذلك المحل من
لطايف المعاني كما عدها
في الاسلوب الحكيم
منها بل عد منها
المحسنات
البديعية
لم

Murat Molla Hal... Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/63
Tasnif No. : 892.7-08

الحمد لوليه والصلوة على نبيه اعلم ان البعضية المعتبرة في من التبعيضية
هى البعضية فى الاجزآء لا البعضية فى الافراد على خلاف التنكير الذى يكون
للتبعيض على زعم الفاضل الشريف فان المعتبر فيه هى البعضية فى الافراد
لا البعضية فى الاجزآء وبه يفارق من التبعيضية من البيانية على ما صرح به
الرضى حيث قال فى شرح الكافية ونعرفها اى من البيانية ان يكون قبل من او
بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المجرور على ذلك
المبهم كما يقال مثلا للرجس انه الاوثان وللعشرين انها الدراهم وللعشيه
فى قولك عشرة من قابل انه القابل بخلاف التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق على
ما هو مذكور بعدها او قبلها لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم الكل لا يقع
على البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان اشرت بالدراهم الى دراهم
معينه اكثر من عشرين فمن مبعضه لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم
جنس الدراهم فمن مبينه لصحة اطلاق المجرور الى العشرين الى هنا كلامه واما
المعتبر فى التنكير التبعيضى هو البعضية فى الافراد على خلاف ما فى من التبعيضية
فقد صرح به الفاضل الشريف فى الحواشى التى علقها على شرح التلخيص وبنى عليه
الرد على الشارح فى قوله وكتقليل المدة فى قوله تع سبحان الذى اسرى بعبده
ليلا ذكر ليلا مع ان الاسرآء لا يكون الا بالليل للدلالة على تقليل المدة وانه
اسرى فى بعض الليل حيث قال الدلالة على البعضية مذكورة فى الكشاف واعترض
عليه بان البعضية المستفادة من التنكير هى البعضية فى الافراد لا البعضية
فى الاجزآء فكيف يستفاد من قوله ليلا ان الاسرآء كان فى بعض من اجزآء
ليلة فالصواب تنكيره لدفع توهم كون الاسرآء فى ليال او لافادة تعظيمه
وانما قلنا فى زعمه لانه خالف فيه الشيخ عبد القاهر فانه قال فى دلايل الاعجاز
ان التنكير فى حيوة فى قوله تع ولكم فى القصاص حيوة للدلالة على ان تلك الحيوة

بعض

الحيوة
بعض حيوة المفهوم بقتله والعلامة الزمخشرى فانه صرح فى مواضع من الكشاف
بانه يقصد بالتنكير الدلالة على البعضية فى الاجزآء منها ما ذكره فى قوله تعالى
سبحان الذى اسرى بعبده ليلا ومنها ما ذكره فى تلك السورة ايضا حيث قال
فان قلت هلا عرف الزبور كما عرف فى قوله ولقد كتبنا فى الزبور قلت يجوز
ان يكون الزبور وزبورا كالعباس وعباس والفضل وفضل وان يريد
تناول داود بعض الزبور وهى الكتب وان يريد ما ذكر فيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم من الزبور فسمى ذلك زبورا لانه بعض الزبور كما سمى
بعض القرآن قرآنا ومنها ما ذكره فى سورة الحجرات وتنكير القوم والنساء
يحتمل معنيين ان يراد لا يسخر بعض المؤمنين والمؤمنات من بعض وان يقصد
افادة الشيوع وان يصير كل جماعة منهم منهية عن السخرية وخالف المفعول
ايضا لان معنى التنكير فى الاصل التقليل واستعماله فى التبعيض باعتبار تضمنه
التقليل ولا اختصاص لهذا الاعتبار باحد وجهى البعضية ثم اعلم ان البعضية
التى تدل عليها من التبعيضية هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى
ع تنتظم ما فى ضمن الكلية يرشدك الى هذا انه قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله
ومما رزقناهم ينفقون وادخل من التبعيضية صيانة لهم وكفا عن الاسراف
والتبذير المنهى عنه ولم ينكر عليه احد من الناظرين فيه ومبنى ما ذكره على ان
مدلول من التبعيضية هو البعضية المجردة عن الكلية وايضا يرشد اليه زيادة
من التبعيضية فى قوله تع وامنوا به يغفر لكم من ذنوبكم فانه لو كانت دلالتها
على مطلق البعضية الشاملة لما فى ضمن الكلية لضاع تلك الزيادة وفات
الدلالة على ان المغفور بالايمان بعض الذنوب لا كله قال الامام البيضاوى
فى تفسيرها بعض ذنوبكم وهو ما يكون عن خالص حق الله تع فان المظالم
لا تغفر بالايمان بل نقول لو كان من المذكورة البعضية الشاملة لما فى ضمن
الكلية المجتمعة معها لما تحقق الفرق بينها وبين من البيانية من جهة الحكم ولما
يتفرع عليه الخلاف بين الامام وصاحبيه فيما اذا قال طلقى نفسك من
ثلث ما شئت بناء على ان من للتبعيض عنده وللبيان عندهما قال فى الهداية
وان قال لها طلقى نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة
يا وثنتين ولا تطلق ثلثا عند ابى حنيفة وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة

محكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتميز فيحمل على تميز الجنس ولان صنفه بى ان كلمة
من حقيقة فى التبعيض وما للتعميم فيعمل بهما انتهى ولا خفاء فى ان بناء الجواب
المذكور على كون من للتبعيض انما يصح اذا كان مدلولها هى البعضية المجردة عن الكلية
المنافية ويا لعجب لصاحب التوضيح فى تقرير الخلافية المذكورة حيث استدل على
اولوية التبعيض بتيقنه قايلا التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر
وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة ولم يدر ان البعض المراد
قطعا على تقدير البيان البعض العام لما فى ضمن الكل لا البعض المجرد المراد ههنا
فبالتعليل على الوجه المذكور لا يتم التقريب بل لا انطباق بين التعليل والمعلل
فتأمل ولقد اصاب الفاضل التفتازانى حيث قال فيما علقه على التلويح مستدلا على
ان البعضية التى يدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى
اعم من ان يكون فى ضمن الكل او بدونه لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى
التوفيق بين قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا
الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض
لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان التبعيض
لا ينافى الكلية ولم يصب الشريف الفاضل فى رده عليه قائلا وفيه بحث اذ الفاضل
الرضى صرح بعدم المنافاة بينهما حيث قال ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة
فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها لان قول الرضى غير مرضى لما عرفت
ان مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية ففى قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم
دلالة على عدم غفران بعض الذنوب وتصريحه بعدم المنافاة بينهما لا يوجب
الاضمحلال باتفاق السلف الثابت باظهارهم الاحتياج الى التوفيق المذكور
ثم ان فى تحريره قصورا فان عبارة ايضا فى قوله ولو كان ايضا خطابا الى امة
واحدة لم يصب محزها وكان حق التعبير ان يقال وعلى تقدير ان يكون الخطاب
الى امة واحدة الخ وكذا لم يصب صاحب المقاليد فى رد ما نقله ابن الحاجب
حيث قال وحجة الى الحسن انه قد جاء ان الله يغفر الذنوب جميعا فلو لم يحمل
قوله يغفر لكم من ذنوبكم على الزيادة لحمل على التبعيض فيلزم التناقض كذا
قال ابن الحاجب وهى غير سديد لان الموجبة الجزئية من لوازم الموجبة الكلية
ولا تناقض بين اللازم والملزوم لان مبناه ايضا الغفول عن ان مدلول

من

من التبعيضية هى البعضية المجردة عن الكلية المنافية لها لا الشاملة لما فى ضمنها
واعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض الذنوب ورد فى القرآن فى مواضع منها قوله تع
فى سورة ابراهيم يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله فى سورة الاحقاف يا قومنا
اجيبوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تع فى سورة نوح ياقوم
يا قوم انى لكم نذير مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم
وما ورد فى قوم نوح عليه السلام انما هو هذا واما ما ذكر فى سورة الاحقاف
فقد ورد فى الجن وما ذكر فى سورة ابراهيم فقد ورد فى قوم نوح عليه السلام
وعاد وثمود على ما افصح عنه سياق القول المذكور واذا وقفت على هذا فقد عرفت
ان قول النحويين خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة
مما لا وجه له لان مبناه على ان لا يكون خطاب البعض واردا لبعض آخر ولا صحة لذلك
المبنى على ما وقفت عليه والعجب الى الامام البيضاوى مع تصريحه فى سورة ابراهيم كم به
وتفسير سورة الاحقاف بان المظالم لا تجبها الاسلام والمغفور به انما هو ما
بينه تع وما بين عباده من الذنوب ولذلك جئ باداة التبعيض كيف قال
فى تفسير سورة نوح بعض ذنوبكم وهو ما سبق فان الاسلام تجبه فلا يواخذ
فى الآخرة حيث اخذها تجبه الاسلام عام لنوعى الذنوب فاضطر فى توجيه
البعضية الى ان اعتبره بالنسبة الى جميع ما كان قبل الاسلام وبعده من جنس
الذنب وقيل جئ بمن فى خطاب الكفرة دون المؤمنين فى جميع القرآن تفرقة
بين الخطاب وقال البيضاوى فى تفسير سورة ابراهيم ولعل المعنى فيه ان
المغفرة حيث جاءت فى خطاب الكفار مرتبة على الايمان وحيث جاءت فى خطاب
المؤمنين مشفوعة بالطاعة والتجنب عن المعاصى ونحو ذلك فيتناول الخروج
عن المظالم ولا يخفى عليك ان التفرقة المذكورة انما تتم ان لو لم يجئ الخطاب
على الكفرة على العموم وقد جاء كذلك كما فى قوله تع فى سورة الانفال قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال الكلبى كتب وحشى قاتل حمزة و
اصحابه رضه من مكة انا ندمنا وقد سمعناك تقرأ والذين لا يدعون مع الله
الها آخر الايات وقد فعلنا كل ذلك فنزلت الا من تاب وآمن وعمل صالحا
فبعث اليهم فقالوا لانا نخاف ان لا نعمل صالحا وفى رواية فقال الوحشى
هذا شرط شديد لعلى لا اقدر عليه فنزلت ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر

ويغفر ما دون ذلك لمن يشآء فقالوا نخاف ان لا نكون من اهل المشية
فنزلت ان الله يغفر الذنوب جميعا فقبلوا ،،
مسلمين وقال الامام البيضاوى وتقييده
بالتوبة خلاف الظاهر ويدل على الاطلاق
فيما عدا الشرك قوله تع ان الله
لا يغفران يشرك به والتعليل
بقوله انه هو الغفور
الرحيم على
المبالغة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1831
Yeni Kayıt No.: 1495/64
Tasnif No.: 892.7-08

الحمد لله الذي نوّر السرائر ووقف على الضمائر والصلوة على محمد
المبعوث من افضل القبائل واكرم العشائر وعلى آله واصحابه خير آل
واصحاب ما ثبت الاقطاب وتحرك الدوائر وبعد فهذه رسالة رتبناها
في دفع ما يتعلق بالضمائر من الاوهام الدائرة على السنة خواص الانام
كالامثال السائرة منها ما شاع فيما بينهم وانتشر وارتكز في ضمائرهم
وتقرر من وجوب الاحتراز عن الضمائر المتسقة في الكلام وتفككها لما فيه
من الاخلال بحسن النظم وحسن الانتظام حتى ظن صاحب الكشاف ذلك العلامة
انه يورث التنافر في النظم الذي هو اس الفصاحة وام البلاغة على ما افصح
عنه في كتابه المذكور حيث قال في تفسير قوله تع اذ اوحينا الى امك ما يوحى
ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي
وعدو له والضمائر كلها راجعة الى موسى عليه السلام ورجوع بعضها اليه
وبعضها الى التابوت فيه هجنة لما يؤدي اليه من تنافر النظم فان قلت المقذوف
في البحر هو التابوت وكذلك الملقى الى الساحل قلت ما ضرك لو قلت المقذوف
هو موسى عليه السلام في جوف التابوت حتى لا تفرق الضمائر فيتنافر عليك
النظم الذي هو ام اعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته
اهم ما يجب على المفسر انتهى كلامه ولعمري انه من قبيل بعض الظن فان
تفكيك الضمائر بارجاع بعضها الى غير ما ارجع اليه البعض الآخر واقع في مواضع
من الكلام القديم ولو كان فيه نوع هجنة تخل بسلامة النظم لما وقع فيه
لانه مصون عن مثله باتفاق البلغاء واعتراف الخصماء منها قوله تع فمن بدله
بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه فان الاول والثاني والرابع من
الضمائر المذكورة راجع الى الايصاء الواقع من المحتضر والثالث منها راجع
الى التبديل او الى الايصاء المبدل باعتبار وصفه وذلك الفاضل معترف

بهذا

بهذا حيث قال في تفسير تلك الآية فمن بدله اي فمن غير الايصاء عن وجهه ان
كان موافقا للشرع من الاوصياء والشهود بعد ما سمعه وتحققه فانما
اثمه على الذين يبدلونه فما اثم الايصاء المبدل او التبديل الا على مبدليه دون
غيرهم من الموصي والموصى له لانهما بريئان من الحيف والعجب انه بعد ما
وقف على التفكيك الواقع في القول المذكور وافصح عنه في تفسيره على اوضح
وجه كيف انكر وادعى انه هجنة مخلة للفصاحة والحق ان التفكيك الذي
يقع في الضمائر ان ادى الى الالتباس في الكلام والاشتباه في المرام يكون مخلا
للفصاحة فلا بد من صون الكلام الفصيح عنه وان لم يكن مؤديا الى ذلك لانسياق
الفهم باقتضاء سياق الكلام ومساعدة المقام الى المعاني المرادة من الضمائر
المنتشرة بسبب التفكيك الواقع فيها كالذي وقع في آية الوصية فلا يكون فيه شيء
من الاخلال للفصاحة واعلم ان الانتشار اللازم في الآية الاخرى على تقدير
ارجاع بعض الضمائر الى موسى عليه السلام وبعضها الى التابوت من هذا القبيل
لا من القبيل الاول ولذلك قال الامام البيضاوي في تفسيره والاولى ان تجعل
الضمائر كلها لموسى عم فانه لو كان في خلاف ذلك مظنة الاخلال بالفصاحة
ومئنة الهجنة في الكلام لكان الجعل المذكور واجبا لا رخصة لخلافه فكانه
ضمن عبارة الاولى الاشارة الى رد ما ذكره صاحب الكشاف بالطف وجه
فان قلت اليس في التمسك في وجه الاولوية بما ذكره حيث قال مراعاة للنظم
موافقة له قلت بل فيه ايضا نوع دخل له ورد لما زعم فكانه يريد بجعل ما
ذكر وجها للاولوية ان يقول لا اخلال في جعل بعض الضمائر راجعا لموسى عليه السلام
وبعضها للتابوت باصل النظم الذي هو ام الاعجاز نعم فيه اخلال بما يورث زيادة
حسن فيه فغاية ما لزم منه نزول الكلام عن درجة الاحسن الى درجة الحسن
فاحسن التدبر واعلم ان وهم الاخلال بحسن النظم في التفكيك المفضي
الى الانتشار بان يكون كل من الضمائر راجعا الى غير ما يرجع اليه الباقي او
يرجع ما في الوسط منها الى غير ما يرجع اليه في الطرفين واما التفكيك الذي
لا يفضي اليه سيما اذا رجع الاول او الآخر منها الى غير ما يرجع اليه الباقي فبمعزل
عن التوهم المذكور فاحفظ هذا الفرق فان القوم غافلون عنه حتى قال بعضهم
ما ذكره الشريف الفاضل من ان الضمير المجرور في قول صاحب التجريد وعلى

اكرم احبائه لسيد الانبياء يؤدى الى تفكيك الضمائر لرجوع الضميرين السابقين
اعنى ضميرى نعمائه وانبيائه الى واجب الوجود الا انه امر ضرورى ههنا ولذلك
ارتكبه المحشى فان ما فى اول كلامه من عبارة يؤدى وما فى آخره من عبارة ارتكبه
لدلالتهما على ان فيه شيئا مما يحذر عنه نقصان عن عدم وقوفه على الوجه المذكور
وقال بعضهم فى ترجيح رجوع الضمير فى قول ابن الحاجب وينحصر فى المبادى والادلة
السمعية والترجيح والاجتهاد الى المختصر على رجوعه الى علم الاصول بانه على الثانى
يلزم محذور التفكيك لان الضمائر السابقة اشتمالها قوله ثم اختصرته على وجه بديع
وسبيل منيع لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد الاريب عن تفهمه راد والله
اسال ان ينفع به كلها راجعة الى المختصر وهذا القول منه صريح فى غفوله عن الوجه
المذكور ومنها ما اشتهر فيما بينهم ان صح الضمير بعد المضاف والمضاف اليه ان
يرجع الى الاول دون الثانى والحق انه يجوز ان يرجع الى كل منهما بلا رجحان
لاحدهما على الآخر بحيث يكون له مزية من جهة العربية او الفصاحة على ما دل
عليه رجوعه تارة الى المضاف واخرى الى المضاف اليه فى كلام الله تعالى وذلك
انه تعالى قال فى سورة السجدة وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التى كنتم به تكذبون
فارجع الضمير فى به الى المضاف وهو عذاب وقال فى سورة السبا ونقول للذين
ذوقوا عذاب النار التى كنتم بها تكذبون فارجع الضمير الى المضاف اليه وهو النار
والكلام واحد وهذا كالنص فى التسوية من جهة الفصاحة بين الارجاعين
فانه لو كان لاحدهما مزية لما عدل عنه الى الآخر بلا باعث ومن هنا تبين عدم
اصابة الذاهبين الى الفرق بينهما باثبات الاصالة لاحدهما والرجحان منهم
صدر الافاضل فانه قال فى ضرام السقط شرح سقط الزند الضمير فى نقالها
للمضاف اليه وهو النعام مع الامن صح الضمير ان يصرف الى المضاف لانه
المقصود بالذكر دون المضاف اليه ونظيره قول ابى الطيب افاضل الناس
اغراض لذا الزمن يخلو من الهم اخلاهم من الفطن الا ترى ان الضمير
فى اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس انتهى كلامه فان قيل لعل
ما ذكر فيما اذا كان الضمير صالحا للرجوع الى كل من المضاف والمضاف اليه
كما فى قول ابى الطيب وما وقع فى الآية ليس منه قلنا التعليل المذكور فى كلام
صدر الافاضل يابى هذا التخصيص واصلاح الضمير فى يد القايل عن ان

عن الشبهة ينقطع بقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فان الضمير فى يحمل راجع
الى المضاف اليه وهو صالح لان يرجع الى المضاف وههنا لطيفة ذكرها له السفاقسى
فى شرح مغنى اللبيب بهذه العبارة ومن طرف الحكايات التى اذكرها انى كنت يوما
بمجلس شيخنا ابن عرفة وذلك عند قدومه الى الاسكندرية فى رمضان فى سنة ثمانين
وتسعين وسبعمائة وانا اقرا عليه درسا من كتاب الحج من مختصره وكان
شخص من الطلبة الموسومين بالتشدق والكبر يالم يعط حاضرا فى المجلس فمر
موضع من كلام الشيخ عاد فيه ضمير على مضاف اليه فقال ذلك الشخص بجراءة النحو يون
يقولون لا يعود الضمير على المضاف اليه فكيف اعدتموه فقال الشيخ على الفور
من غير تلعثم قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف
ما لا يخفى ثم قال السفاقسى ولا اشك ان النحاة لم يقولوا ما نقله هذا الرجل
عنهم وانما قالوا اذا وجد ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه
فعوده الى المضاف اولى وقد عرفت ما فى هذا التوجيه والتخصيص من الخلل قطعا تمل
نعم لو قيل اذا كان المقام مقام الاشتباه بان يكون الكلام محتملا لمعنيين على اعتبار
رجوع الضمير الى المضاف والمضاف اليه لا يجوز ارجاعه الى المضاف اليه لان
المتبادر الى الفهم رجوعه الى المضاف لاصالته فى الكلام فيقع الغلط بحمله
على خلاف المراد لكان له وجه ومن الاوهام السابقة الى بعض الافهام قبح الا ختلاف
فى الضميرين تذكيرا وتانيثا مع الاتحاد فى المرجع اليه قال صدر الافاضل فى
ضرام السقط واما انث ابو العلاء اللجين على قصد الفضة مع ان تذكير الضمير
فيه لا يكسر البيت ليوافق فيه الضمير الضمير فى عليتها من حيث التانيث اذ ذلك
الرواية اصح الروايتين ومن القبيح ان يختلف صورتا الضميرين الراجعين
الى شئ واحد وقال الشريف الفاضل فى الحاشية على شرح قول صاحب المفتاح
ثم ان المجاز اعنى الاستعارة من حيث انها من فروع التشبيه لا يتحقق الا آخره
لما انث اولا الضمير الراجع الى المجاز حيث قال انها لكان المناسب تانيثه
ايضا فى لا يتحقق ويستدعى وقد وقع فى النسخة بتذكير هذين الضميرين
نظرا الى ظاهر لفظ المجاز وانما قلنا انه من الاوهام اذ لا شبهة فى
صحته بل فى حسنه وفصاحته كيف لا وهو من طرق التفنن على ما حققناه
فى رسالتنا المرتبة فى تحقيق وجوه الافتنان فى الكلام واما الدليل القاطع

على عدم قبحه ووقوعه في كلام الله تع في غير موضع منها قوله تع فما في بطون هذه الانعام
فالربون عليه الضمير في منها وعليه للشجرات اولا على المعنى وذكر ثانيا على اللفظ ن
ومنها قوله تع ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما اوتيته على علم بل هي فتنة ذكر الضمير
الراجع الى النعمة اولا حملا على المعنى فان معنى قوله منا شيئا من النعمة وانث
آخرا حملا على اللفظ ولان الخبر لما كان مؤنثا اعني فتنة ساغ تانيث المبتدا لاجله
لانه في معناه ومن الوجه الاخير تبين ان اعتباري التذكير والتانيث
كلاهما يجوز ان يكون من جهة المعنى ومن هذا القبيل ما في قوله تعالى وان تكن
ميتة فهم فيه شركاء انث الضمير في تكن على قراءة ابن عامر وعاصم في رواية
ابي بكر لانه راجع الى ما في قوله تع وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة
لذكورنا ومحرم على ازواجنا وهو في معنى الاجنة ثم ذكر في فيه لان المراد
ما يعم الذكر والانثى فغلب الذكر وفي قوله تع خالصة لذكورنا ومحرم على
ازواجنا اعتبار التذكير والتانيث في وصفي موصوف واحد الا انهما في الاسم
الظاهر دون الضمير وليت شعري ومابال القايلين بالقبح في ذلك افلا يتدبرون ن
القرآن ام على قلوب اقفالها واعلم ان اعتبار المعنى في تذكير الضمير وتانيثه
بل في التذكير والتانيث مطلقا شايع ذايع قال صاحب الجمهرة اخبرنا ابو
حاتم عن الاصمعي قال قال ابو عمرو بن العلاء سمعت اعرابيا يقول فلان لغوب
جاءته كتابي فاحتقرها فقلت له تقول جاءته كتابي فقال اليس بصحيفة فقلت ما
اللغوب فقال الاحمق ولقد احسن من قال امر التذكير والتانيث سهلة
ومن قبيل التذكير باعتبار المعنى بعد التانيث باعتبار اللفظ ما في قوله
تعالى وازلفت الجنة للمتقين غير بعيد انث في الفعل على اعتبار لفظ الجنة
وذكر في الحال على اعتبار معناه وهو البستان ومن ارتكب الى التقدير وقال
اي شيئا غير بعيد فكانه ذهل عن اعتبار المعنى والا فهو معترف بانه لا يتوجه
على التقدير الا عند قيام الضرورة وهي مندفعة ههنا باعتبار لطيف
وفن من البلاغة وجهتا اللفظ قد تعتبران في افراد الضمير وجمعه
كما في قوله تع ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين افرد الضمير الراجع الى من في يقول ثم جمع في ما هم على اعتبار لفظه
اولا ومعناه آخرا ومنها اي من الاوهام السابق ذكرها ما زعم جمهور
التميمي

ان الاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى غير جايز قولهم لفظا ومعنى متعلق بقبل لا
بالذكر وقد افصح عن ذلك قول صاحب الكشف في تفسير قوله تع واذ ابتلى
ابراهيم ربه فان قلت الفاعل في القراءة المشهورة يلي الفعل في التقدير فتعليق
الضمير به اضمار قبل الذكر قلت الاضمار قبل الذكر ان يقال ابتلى ربه ابراهيم
فاما ابتلى ابراهيم ربه او ابتلى ربه ابراهيم فليس واحد منهما باضمار قبل الذكر
ہم اما الاول فقد ذكر فيه صاحب الضمير قبل الضمير ذكرا ظاهرا واما الثاني فابراهيم
فيه مقدم في المعنى وليس كذلك ابتلى ربه ابراهيم فان الضمير قد تقدم لفظا
ومعنى فلا سبيل الى صحته انتهى كلامه ومرادهم من الذكر ما يعم الحكمي كما
في قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى فان المصدر الذي يرجع اليه هو وهو العدل
مذكور حكما بذكر فعله اعني اعدلوا وانما قلنا انه وهم لان وقوع الاضمار
قبل الذكر على الشرط المذكور في كلام الله تعالى على ما ستقف باذن الله دليل
قاطع على جوازه والتحقيق ان الاضمار قد يكون على مقتضى الظاهر وقد
يكون على خلافه فان كان على مقتضى الظاهر فشرطه ان يكون المضمر حاضرا
في ذهن السامع بدلالة سياق الكلام او سياقه عليه او قيام قرينة في المقام
لارادته او ان يكون حقه ان يحضر لما ذكر وان لم يحضر لقصور من جانب السامع
قد ومن هذا القبيل الاضمار الواقع في قول الحماسي نحن جلبناه ومن عوا
حبكها النطاق فشب غير مهبل قال الامام المرزوقي في شرحه وفي هذا
اضمار قبل الذكر لان الضمير في حملن للنساء ولم يجر لهن ذكر ولكن لما كان
المراد مفهوما جاز اضمارها اراد بكونه مفهوما انه بحيث يفهم بادني التفات
لدلالة المعنى عليه ولذلك كان الاضمار المذكور على مقتضى الظاهر والاضمار
الواقع في قوله تعالى عبس وتولى فان الضمير في الفعلين المذكورين له عليه
السلام ولم يسبق له ذكر لكنه مفهوم بقرينة الحال وسياق المقام والاضمار
الواقع في قوله تع ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة
فان كل احد يعلم ان ما عليه جميع الدواب هو الارض لا غير ومن قال انما
اضمرها من غير ذكر لدلالة الناس او الدابة عليها فقد استضاء بالمصباح
عند طلوع الاصباح واما قوله تع ولو يؤاخذ الله الناس او الدابة بما كسبوا
ما ترك على ظهرها من دابة فليس من باب الاضمار قبل الذكر لسبق ذكر

ذكر الارض قبيله في قوله تع ولابويه لكل واحد منهما السدس ليس منه كما توهم
لان سياقه يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ومعنى ما
ترك ما ترك المتوفي منكم فالضمير المستتر فيه والضمير البارز في ابويه كلاهما
عايدان على المتوفي من جملة المخاطبين بكم في قوله يوصيكم فالى حيلة الاتفاق
بدلالة الحال وسياق المقال في اعتبار وصف التوفي فيمن عاد اليه
الضمير من الجماعة المذكورين وان كان على خلاف مقتضى الظاهر فشرطه
ان يكون هناك نكتة تدعو الى تنزيله منزلة الاول وتلك النكتة قد تكون
تفخيم شان المضمر كما في قوله تع قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على
قلبك البارز الاول لجبريل عليه السلام والثاني للقرآن واضمار غير مذكور
يدل على فخامة شانه كانه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره كذا
قال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي في تفسير الآية المذكورة و
وقالا في تفسير قوله تع انا انزلناه في ليلة القدر الضمير للقرآن فخمه بالا ضمار
من غير ذكر له شهادة بالنباهة المغنية عن التصريح وقد سبقهما الى هذه تلك
النكتة ولكن في غير هذا الموضع الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلايل الاعجاز
عند تفصيله ما في قوله تع وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض
الماء وقضي الامر واستوت على الجودي من وجوه البلاغة ثم اضمار السفينة
قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشان انتهى وقد تكون
التنبيه على ان الضمير علم فيما يخبر به مشتهر فيه بحيث لا يحتاج عند الاضمار عنه
بذلك الوصف الى ذكره بخصوصه كما في قوله تع انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا
فان الضمير على ما قالوا لاهل مكة ولم يسبق لهم ذكر اصلا الا انهم لما كانوا
مشهورين بالمكايدة عليه السلام وبلغوا في الشهرة بذلك الوصف الى درجة لم يبق
الحاجة الى ذكر خصوصهم عند الاضمار عنهم به اضمر قبل الذكر تنبيها على ذلك ثم
هذا واعلم انه كما يكون الاضمار على خلاف مقتضى الظاهر على ما وقفت عليه
فيما سبق كذلك يكون الاظهار على خلاف مقتضى الظاهر كما اذا ظهر والمقام
مقام اضمار وذلك اي كون المقام مقام الاضمار عند وجود امرين احدهما كونه حاضرا
او في شرف الحضور في ذهن السامع بكونه مذكورا لفظا او معنى او في حكم المذكور

لامر

لامر خطابي كما في الاضمار قبل الذكر على خلاف مقتضى الظاهر بل لقيام قرينة
حالية او مقالية وثانيهما ان يقصد الاشارة اليه من حيث انه حاضر فيه فاذا لم يقصد
الاشارة اليه من هذه الحيثية يكون حق الاظهار كما في قولك جاء زيد فقد جاءك
فاضل كامل والاظهار في مقام الاضمار لاشتماله على النكات اللطيفة كثير الوقوع
في كلام الله تع ومن المواضع التي نظهر في مقام الاضمار قوله تع من كان عدوا لله
وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكائيل فان الله عدو للكافرين كان
مقتضى الظاهر ان يقال فان الله عدو لهم وانما عدل عنه الى الظاهر للدلالة
على ان الله تعالى عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسل كفر وبما غلظه
فيه الافهام وله تعلق بهذا المقام انه اذا ذكر لفظ واريد به معنى ثم احتيج
الى التعبير عن معنى آخر بذلك اللفظ فههنا طريقان احدهما ان يعاد ذلك اللفظ
معرفا ويراد به ذلك المعنى الآخر والثاني ان يؤتى بضمير راجع الى ذلك اللفظ
معرفا ان يراد به المعنى الذي اريد عند ذكره اولا ولذلك قال ابن عباس وابن
مسعود رض لن يغلب عسر يسرين حملا للعسر الثاني في قوله تع ان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا على الاول وقال صاحب الكشاف فان هذا الحمل حمل على الظاهر
وانا قلنا معرفا لان الظاهر على تقدير اعادته منكرا ان يكون المراد منه غير المعنى
الاول ولذلك حملا اليسر الثاني على غير الاول قال الفاضل التفتازاني في التلويح
وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين
اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني
فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه
معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي
هو الاصل في اللام والاضافة ثم قال واعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القراين والا فقد يعاد النكرة نكرة مع المغايرة وقد يعاد
النكرة معرفة مع المغايرة وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة وقد يعاد
المعرفة معرفة مع المغايرة وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة واورد
لهذه الصور كلها امثلة واذ تحققت هذا التفصيل فقد وقفت على ما في كلام
المرزوقي حيث قال في شرح قول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم
اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا انما نكر قوما لانه فايدة

مثل فاين المعارف الا ترى انه لا فصل بين ان يقول عفوت عن زيد فلعل
الايام تجد رجلا مثل الذى كان وبين ان تقول فلعل الايام ترد الرجال مثل
الذى كان لم يصب فى واحد من مقامى التعليل والتنويب واما الثانى فلان الظ
من رجوع الضمير الى لفظ مذكور سوا ان يرجع اليه باعتبار المعنى الذى اريد منه
عند ذكره واعلم انه قد يعاد اللفظ معرفا مرادا به نفس المعنى وهذا ايضا على
خلاف الظاهر ومقتضى الظاهر عند ذلك ان يذكر بعبارة اللفظ فصاحب التوضيح
حيث قال فيه لفظ الامر قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل والنهى استعلاء لا تفعل والاكثر
حقيقة فى هذا القول اتفاقا عدل عن مقتضى الظاهر فى اعادته لفظ الامر معرفا
مريدا به نفسه بعدما اراد به معناه فان مقتضى الظاهر ان يقال ولفظ الامر حقيقة
الخ وقال صاحب التلويح فى توجيهه اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد
الاسم دون المسمى ولم يدر ان تعليله انما يفيد احد جزئى المعلل وهو العدول
عن الكناية دون جزئه الآخر وهو اعادته صريح اللفظ لما عرفت ان اعادته معرفا
ظاهر فى خلاف المراد ثم ان قوله دون الكناية لا يخلو عن قصور اذ الاعادة على تقدير
الكناية ومن الناظرين فى كلامه من قال اعترض عليه بانه مخالف لما مر فى فصل الى ظ
العموم من انه اذا اعيد صريح اللفظ يكون الثانى عين الاول واجيب بان هذا
من وضع الظاهر موضع المضمر وما ذكره الشارح نكتة له واما تلك القاعدة
التى مر ذكرها فليس بكلية ولا يخفى ما فى الجواب المذكور من وجوه الخطاء الاول
ان ما ذكر ليس من وضع الظاهر موضع المضمر لان شرطه ان يكون المراد من الاسم
الظاهر ما هو المذكور اولا وقد فقد الشرط فيه والثانى ان الاضمار فيه خلاف
مقتضى الظاهر لما قررناه فيما تقدم وشرط وضع الظاهر مقام المضمر ان يكون
المضمر فى ذلك المقام على مقتضى الظاهر اذ بدونه لا يكون المقام مقامه وهذا ظ
والثالث ان ما ذكره الشارح لا يصلح نكتة الموضع المذكور على ما نبهت عليه فيما
تقدم ولما اشتمل سياق الكلام بحكم اقتضاء المقام ذكر الاستخدام ناسب التعرض
لبيانه فلنختم الرسالة به اعلم ان الاستخدام مرجعه الى ان يراد باللفظ معنى ثم
يراد بضميره معنى آخر سواء كان المعنيان حقيقيين له او مجازيين او احدهما حقيقيا
والآخر مجازيا وهذا اولى مما قيل سواء يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد
بضميره الآخر لان الظاهر من قوله له معنيان كونهما حقيقيين وذلك غير لازم فيه

ومثاله

ومثاله المشهور قوله اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
قالوا اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه من رعيناه النبت وعندى انه من
باب الكناية لا من باب الاستخدام اراد بالسماء الغيث مجازا وبنزول الغيث نبات
العشب كناية والضمير راجع الى ما فى المعنى الكنائى من الكلاء ايضا وانما يلزم الاستخدام
ان لو رجع الى السماء باعتبار معنى الآخر لها وعلى ما ذكروه انما رجع الى معنى آخر سوى لازم
معناها المجازى لا معناها ثم انهم زعموا ان للاستخدام طريقة اخرى وهى ان يراد باحد
ضميرى اللفظ معنى وبالآخر معنى آخر وليس الامر كما زعموا اذ بجرد ارادة المعنيين من
الضميرين المذكورين بعد لفظ يصلح للدلالة على ذينك المعنيين لا يتحقق الاستخدام
اللفظ المذكور فيهما وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادتهما من الضميرين بواسطة
رجوعهما الى اللفظ وذلك غير لازم فان الضمير من شانه ان يرجع الى المعنى المجرد
المفهوم من سياق الكلام او المقام وقد مثلوه بقوله فسقى الغضا والساكنيه
وان هم شبوه بين جوانحى وضلوعى ومبناها على ان يرجع الضمير
فى شبوه الى الغضا مرادا به نار الهوى على اعتبار تشبيهها
بنار الغضا ولا يخفى ما فيه من تكلف بارد وتعسف
شارد فالصواب رجاعه الى نار الهوى
المتعلق بساكنى الغضا التى تفهم
من سياق الكلام و
يقتضيها المقام
تمت الرسالة

ولا يخفى ما فى [illegible] عليه لانه من [illegible] اللطائف [illegible] مثال الضمائر [illegible] البديعية الى آخره

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/65
Tasnif No. : 491.5-3

الحمد لله الذي جعل منح كلام العرب على المبني والمعرب وفضله الى الوزني والمعرب
والصلوة على محمد الذي اعجز بفصاحة اللسان فصحاء العرباء وعلى آله
وصحبه من المهاجرين والانصار والتابعين بالاحسان من المتقين في الامصار
والغرباء. فهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية وتفصيل
اقسامه وتمييزه عما يشابهه وليس منه فانه دقيق جدا قلما يتفطن له وذلك
ان العرب كما تستعمل الكلمة الاعجمية وتجعلها جزءا من الكلام بعد التعريب
كذلك تستعملها وتجعلها جزءا من قبله والاستعمال الاول على ثلثة اوجه فاقسام م
الكلمة الاعجمية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل تلك الاقسام ان تلك
الكلمة لا تخلو من ان تكون مغيرة بنوع تصرف من تبديل حرف وتغيير حركة
او لا تكون مغيرة اصلا وعلى كل من التقديرين لا تخلو من ان تكون ملحقة بابنية
كلام العرب او لا تكون ملحقة بها فالاقسام اربعة احدها ما لم تتغير ولم تكن ملحقة
بابنية كلامهم كخراسان وثانيها ما لم تتغير ولكن كانت ملحقة بابنية كخرم
وثالثها ما تغيرت ولكن لم تكن ملحقة بها كآجر ورابعها ما تغيرت وكانت ملحقة
بها كدرهم وابن ام قاسم لم يعتبر التفصيل في غير المغيرة فجعل القسمين الاو لين
قسما واحدا حيث قال في شرح الالفية ان الاسماء الاعجمية على ثلثة اقسام قسم
غيرته العرب والحقته بكلامها فحكم ابنيته في اعتبار الاصلي والزائد والوزن
حكم الاسماء العربية الوضع كدرهم وقسم غيرته ولم تلحقه بابنية كلامها فلا
يعتبر فيه ما يعتبر في الذي قبله كآجر وقسم تركوه غير مغير فما الحقوه اى
من هذا القسم الاخير بابنية كلامها عد منها كخرم الحقوه بسلم وما لم يلحقوه
بابنية كلامها لم يعد منها كخراسان لا يثبت فعالان الى هنا كلامه الدرهم فارسي
معرب اصله درم فغير بزيادة الهاء الحاقا له بصيغة فعلل قال الخليل ليس
في كلام العرب فعلل الا اربعة احرف درهم وهجرع وهبلع وقلعم ذكره

ذكره الجوهري في تضعيف قول القائلين ان ضفدع بفتح الدال والآجر الذي
يبنى به فارسي معرب والخرم العيش الواسع ذكره ابن السكيت وقال الخطيب
التبريزي في الايضاح شرح سقط الزند ويجوز ان يكون الخرمية نسبت اليه
لانهم يتسعون في الاشياء واصله خرم فارسي معرب وقال صدر الافاضل
في ضرام السقط شرح الديوان المذكور الخرم نبت يشبه الشيب اراد به سراج
القطرب وهذا المعنى مخصوص بلغة العرب ومن هنا ظهر ان الكلمة الاعجمية بعد تعريبها
يجوز ان توضع لمعنى آخر غير معناها الاصلي وذلك لا ينافي كونها معربة باعتبار
المعنى الاول قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الدخان ان معنى التعريب ان يجعل
عربيا بالتصرف فيه وتغييره عن منهاجه واجرائه على اوجه الاعراب وقال الجوهري
في الصحاح وتعريب الاسم الاعجمي ان تتفوه به العرب على منهاجها وبين القولين
المذكورين عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في القسم الرابع من المعرب
وافتراق القول الاول عن القول الثاني في القسم الثالث منه وافتراق القول
الثاني عن القول الاول في القسم الثاني منه واما القسم الاول منه فعلى مذهب
ذينك القائلين لا يكون من المعرب مع انه يكون جزءا من كلام العرب قال شاعرهم
قالوا خراسان اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا والحريري صاحب
المقامات يوافق الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بدرة الغواص في
اوهام الخواص ويقولون للعبة الهندية الشطرنج بفتح الشين وقياس
كلام العرب ان يكسر لان من مذهبهم انه اذا عرب الاسم العجمي رد الى ما يستعمل
من نظائره في لغتهم وزنا وصيغة وليس في كلامهم فعلل بفتح الفاء وانما المنقول
عنهم في هذا الوزن فعلل فلهذا وجب كسر الشين من الشطرنج وقد يجوز في النطق نخ
ان يقال بالشين المعجمة لجواز اشتقاقه من المشاطرة وان يقال بالسين المهملة
لجواز ان يكون مشتقا من التسطير عند التعبية ومثله تسمية الدعاء للعاطس بالتسميت
والتشميت اشارة بالسين المهملة الى ان يرزق سمت الحسن وبالشين المعجمة الى
جمع الشمل تقول تشمت الابل اذا اجتمعت في المرعى وقيل ان معناه بالشين المعجمة
الدعاء لشوامته وهي اسم الاطراف الى هنا كلامه وقد رد عليه بعض من نظر
في الكتاب المذكور وعلق عليه الحواشي فقال هذا ليس بصحيح الا يرى ان سيبويه
قال في الاسم المعرب من العجم ربما الحقوه بابنية كلامهم وربما لم يلحقوه فذكر

مما الحق بابنيتهم قولهم درهم بهرج ومما لم يلحق بابنيتهم نحو آجر وفرند و
وابراسيم وابريسم فهذا يبطل ما ذكره على الا انه اللغة لم يذكروا هذه اللفظ
الابغتح الشين وقد ذكرها ابن السكيت في كتاب اصلاح المنطق وذكرها غيره
قوله اشتقاقه من المشاطرة هذا غلط واضح لان الاسماء الاعجمية لا تشتق
من الاسماء العربية الا ترى انهم ابطلوا قول من زعم ان ابليس مشتق من ابلس
بامتناع صرفه وايضا فانه هذه الكلمة خماسية والمشتق منها من الشطر يوجب
انها ثلاثية ويكون النون والجيم زايدتين وهذا بين الفساد انتهى كلامه
وفي قوله لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية كلام يمر عليك
في هذه الرسالة باذن الله تعالى ثم ان ما نقله عن سيبويه اشد توسيعا لدايرة
المعرب من القولين المنقولين عن الزمخشري والجوهري اما عن الثاني فلانه
شرط فيه الالحاق بابنية العرب واما عن الاول فلانه شرط فيه التغيير عن
منهاج اصله والمنقول عن سيبويه خلو عن الشرطين المذكورين وكلام
الامام الواحدي صريح في عدم لزوم ما ذكره الجوهري والحريري حيث قال
في شرحه ديوان المتنبي عند قوله واوهم ان في الشطرنج همتي وفيك تاملي
ولكن انتصلني الشطرنج معرب والاحسن كسر الشين ليكون على وزن فعلل
مثل جردحل وقرطعب وليس في كلام العرب فعلل وقيل انه معرب من شدرنج
يعني ان من اشتغل به ذهب عناؤه باطلا حيث قال والاحسن كسر الشين
فاثبت في خلافه الحسن وراء الصحة والظاهر انه معرب من صد رنك لا من شدرنج
وصد رنك فارسي مركب من كلمتين احديهما صد ومعناه بالعربية مائة وثانيهما
رنك ومعناه بالعربية حيلة والمراد من العدد المذكور المبالغة في الكثرة
وعلى هذا يكون في الاسم المذكور اشارة الى ان مبنى تلك اللعبة على الافكار الدقيقة
والحيل اللطيفة وتبديل الكاف بالجيم في تعريب الكلمة الفارسية شايع ذايع
كما في نرجس وجلنار وجلنجبين وعلى تقدير ان يكون اصله شدرنج ينبغي
ان يكون معناه زال الالم فان تلك اللعبة سبب تشحيذ الخاطر وتنشيط
لا ما ذكر من صيرورة السعي باطلا والعناء هباء لان الاصل في مثل هذه الاسما
الاشعار بالمدح لا الانباء عن الذم وقال جمال الدين عبد الله بن هشام
صاحب مغني اللبيب في شرحه لقصيدة كعب بن زهير في مدح رسول الله صلى ٣٣١

عليه

عليه وسلم الشطرنج يروى بالمهملة لانه يجعل اسطارا وبالمعجمة لان اللاعبين
يقتسمان النطع شطرين والشطر النصف قال عنترة بن شداد العبسي اذ امرأ
من خير عبس منصبا شطري واحمي سايري بالمنصل وذلك ان اباه عربي وامه
امة فشطره من جهة ابيه يفاخر به الناس وشطره من جهة امه يحامي عنه
بالمنصل وهو السيف انتهى كلامه والظاهر منه انه لا يقول بتعريب الشطرنج ومن
قال بتعريبه صاحب القاموس الا انه لم يتعرض لاصله وبنائه واعلم ان اللفظ
المعرب ان كان موافقا لواحد من ابنية لغة العرب جاريا على وفق اصل من
اصولهم نحو خرم فلا حاجة في تعريبه الى التغيير والا فلا بد فيه من نوع تغيير اما
للالحاق بابنيتهم كما في الدرهم على ما تقدم بيانه واما للتوفيق لاصولهم
كما في مهندس قال الجوهري في الصحاح المهندز معرب واصله بالفارسية انداز
يقال اعطاه بلا حساب ولا انداز ومنه المهندز الذي يقدر مجاري القني والابنية
الا انهم صيروا الزاء سينا فقالوا مهندس لانه ليس في كلام العرب زاء قبلها
دال ومن المعرباب الزنديق قال في الصحاح الزنديق من الثنوية وهو
معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق
وقد تزندق والاسم الزندقة وعن سكت عن بيان اصله من لغة العجم كانه
لم يقف عليه ووهم فيه صاحب القاموس حيث وهم انه معرب زن دين اي المرأة
انه معرب زنده قال الامام المطرزي في المغرب قال الليث الزنديق معروف و
زندقته انه لا يؤمن بالاخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق
من كلام العرب وقال معناه على ما يقوله العامة ملحد دهري وعن ابن دريد
انه فارسي معرب واصله زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر وفي العلوم
المشهور بالتفسير الكبير الزنادقة هم الما نوية وكان المزدكية يسمون بذلك
ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر
كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبي
فنسب اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة يعني زندي فقيل زنديق وزعم
الفاضل الشريف انه معرب زندي حيث قال في شرحه للمفتاح وهو المنقول
عنه وصيره العلم النحرير زنديقا اي مبطنا للكفر نافيا للصانع الحكيم او
قايلا بالهين خالق الخير وخالق الشر فنسب مثل هذه الامور الى خالق الشر

وهو مذهب المجوس فقيل الزنديق معناه الزندي وزند كتاب مزدك الذي ظهر
في زمان قباد واباح الفروج فقتله انوشروان الى هنا كلامه وانا رجحنا
القول بانه معرب زند على القول بانه معرب زندي لان الياء في آخر الكلمة لمطلق
النسبة في لغة الفرس والهاء فيه للاختصاص والانتساب الخاص يرشدك الى هذا
الفرق ما في بنجه وبنفشه من النسبة اللازمة الى العدد المخصوص والكون المخصوص
وما في شهري وسپاهي من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص والصنف
المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة بالفروق ولا يذهب
عليك ان المناسب لحال المنتسبين الى الزند هو الثاني دون الاول ثم ان ابطان
الكفر ليس في اصل معنى الزنديق ولم يقصد الشاعر بقوله وصير العالم النحرير
زنديقا كيف والمنسوب الى الزند مظهر لكفره لا مبطن له فالفاضل المذكور لم
يصب في تفسيره بقوله اي مبطنا للكفر ومنها الباذق فانها معرب باده وهو
على ما ذكر في كتاب الاشربة من مقابلة نعمان من الحقايق شرح المنظومة التي
من ماء العنب اذا طبخ ادنى طبخه حتى ذهب اقل من ثلثيه وغلى واشتد وقذف
بالزبد وانه حرام قليله وكثيره وقال خواهر زاده هو فارسي معرب لانه
في العجم يسمى باده ومن وهم ان باده في لغة الفرس يرادف مي فقد وهم
فان مي في لغتهم الخمر قال صاحب القاموس الباذق بكسر الذال وفتحها
ما طبخ من عصير العنب ادنى طبخه فصار شديدا وقال قوام الدين الاتقاني في
في غاية البيان والباذق تعريب باده بالفارسي ومنه حديث ابن عباس رضي
الله عنه سئل عن الباذق فقال سبق محمد الباذق وما اسكر فهو حرام كذا في الفايق
اي لم يكن الباذق في عهد رسول الله عليه السلام وصاحب الهداية لم يفرق بينه
وبين الطلاء حيث قال واما العصير اذا طبخ حتى ذهب اقل من ثلثيه وهو
المطبوخ ادنى طبخه ويسمى الباذق وكذا صدر الشريعة لم يفرق حيث قال
في شرح قول صاحب الوقاية كالطلاء وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثه
الطلاء وهو الباذق ولم يصيبا في ذلك فان الفرق بينهما مقرر ذكر في التحفة
ان الطلاء اسم للمثلث وهو المطبوخ من ماء العنب بعد ما ذهب ثلثاه وبقي
الثلث وصار مسكرا والباذق اسم لما طبخ من ماء العنب وذهب منه اقل
من الثلثين بعد ما صار مسكرا وقال الجوهري في الصحاح والطلاء ما طبخ

من

من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه ويسميه العجم البختج ومن هنا ظهر انهما كلاهما لم يصيبا
في عدم الفرق بين الطلاء والباذق كذلك لم يصيبا في تعيين حد الطلاء فان
ما ذهب منه الاقل من الثلثين هو المنصف نص عليه ابو الليث حيث فسره
في شرح الجامع الصغير بالذي ذهب اقل من ثلثيه وصاحب القاموس ايضا
اخطا في عدم الفرق بين الطلاء والمنصف حيث فسر الطلاء بالخاثر المنصف
ومنها البريد فانه معرب بريده دم قال العلامة الزمخشري في الفايق والبريد
في الاصل البغل وهي كلمة فارسية اصلها بريده دم اي محذوف الذنب لان
بغال البريد كانت محذوفة الاذناب فاعربت الكلمة وخففت ثم سمي الرسول
الذي يركبه بريدا والسكة الموضع الذي كان يسكنه الفيوج المرتبون من
رباط او قبة او بيت او نحو ذلك وبعد ما بين السكتين اربعة فراسخ و
كان يرتب في كل سكة بغال انتهى كلامه وبهذا التفصيل تبين ما في كلام
الجوهري وصاحب القاموس حيث قال البريد المرتب واثنا عشر ميلا و
والرسول وزاد الثاني قوله وفرسخان والرسول على دواب البريد من الخلل
فتامل والفيوج بضم الفاء جمع فيج وهو معرب پيك صرح به في القاموس
ومنها الطست فانه معرب طشت وهو لفظ فارسي وهم فيه الامام المطرزي
حيث قال في المغرب الطست مؤنثة وهي اعجمية والطس تعريبها فانه كما لم
يصب في قوله ان الطست اعجمية لما عرفت انها معربة انما الاعجمية لفظ طشت
كذلك لم يصب في قوله والطس تعريبها لان الطس مرخم من الطست كما ان
طش مرخم من طشت قال الشاعر البيت الفارسي فطار الشه ره صدو
كه بارش طشت وطشني ن بعد ونيسي وكذا الجوهري اخطا في قوله ان الطست
في اصله الطس بلغة طي ابدل من احدى السينين تاء للاستثقال فاذا جمعت
او صغرت رددت السين لانك فصلت بينهما بالف او ياء فقلت طساس
او طسيس وتبعه صاحب القاموس حيث قال الطست الطس بدل من احدى
السينين تاء وصاحب المجمل ايضا غافل عن تعريبها حيث قال والطس
لغة في الطست ومنها السرادق فانه معرب سراطاق والجوهري حيث
زاد على ان قال السرادق واحد السرادقات التي تمد فوق صحن الدار كانه
غافل عن كونه معربا وصاحب القاموس ذكر البيت موضع الدار في تفسير السرادق

ولم نحن لان الصحن والحرم الذى بمعنى سراى ينبان الى الدار لا الى البيت
والفاضل الشريف وهم فيه حيث وهم انه معرب سراپرده على ما صرح به فى
الحواشى التى علقها على شرح المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظا ومعنى واصله
سراطاق طاق سرا قدم المضاف اليه كما هو قانون تلك اللغة عند جعل
المركب منهما اسما مثلا يقولون شاه شاهان واذا جعلوهما اسما يقولون
شاهنشاه الا انه غير مطرد لانهم كثيرا ما لا يغيرون الترتيب بل يكتفون
بقطع الاضافة مثلا يقولون خواجه سراى بستان سراى بربط اصله بربط
بالاضافة على التشبيه ثم جعل اسما لآلة مخصوصة من آلات الغناء ومنها الموق
معرب موزه قال الجوهرى والموق الذى يلبس فوق الخف فارسى معرب
ومنها الجرموق فانه معرب برموزه وهو ما يلبس فوق الموق وقاية له
عن الوحل والنجاسة والجوهرى لم يصب فى عدم الفرق بينه وبين الموق
حيث قال والجرموق الذى يلبس فوق الخف وتبعه تاج الشريعة حيث
فسره فى شرحه للهداية بما ذكرت وقد صح صدر الشريعة حيث قال فى شرحه
للوقاية اوجرموقيه اى على الخفين يلبسان فوق الخفين ليكونا وقاية له
من الوحل والنجاسة فان كانا من اديم اونحوه جاز عليهما المسح سواء لبسهما
منفردين او فوق الخفين وان كانا من كرباس اونحوه فان لبسهما منفردين
لا يجوز وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان يكونا بحيث يصل بلل المسح الى الخف
الداخل ويرد هذا التفسير قول الامام قاضى خان فى فتاواه وان لبس الخفين
فوق الخفين آه بعد قوله وان لبس الجرموقين فوق الخفين ردا لما اختاره الكرخى
ومنها دهقان فانه معرب دهخان وهو مركب من كلمتين احديهما ده ومعناها القرية
والاخرى خان ومعناها الرئيس وقد مر ان فى لغة الفرس قد يقدم المضاف اليه
على المضاف عند جعل المركب منهما علما فاصله دهخان خان ده ومعناها رئيس
القرية صرح بذلك الفاضل التفتازانى حيث قال فى شرح الكشاف الدهقان
رئيس القرية ومقدم اصحاب الزراعة وهو معرب انتهى كلامه وما ذكره شمس
الائمة السرخسى فى شرح المبسوط من ان دهقان اسم لمن له منعة واملاك
ليس بذاك فان قلت فعلى ما ذكر يكون من الالقاب الشريفة المشعرة بالمدح
والتعظيم وقد ذكر فى كتب الفقه فى عداد ما يقذف به قلت قد تعرض الامام

المذكور

فى الشرح المذبور لهذا الاشكال وذكر وجه الانحلال حيث قال لو قال لعربى
يا دهقان لا حد عليه وهذا من اعجب المسائل فلفظ الدهقان فينا للمدح والتعظيم
وقد ذكرنا يعنى محمدا فى جملة القذف وهذا لان العرب يستنكفون من هذا الاسم
ولا يسمون به الا العلوج فلازالة الاشكال ذكرت وبين انه ليس بقذف ومنها
سمرقند فانه معرب شمركند وهو ايضا مركب من كلمتين احديهما شمر والاخرى كند
لا خلاف فى هذا انما الخلاف فى معناه قال ابن قتيبة فى كتاب المعارف فى ترجمة
شمر ابن افريقش احد ملوك اليمن انه خرج فى جيش عظيم ودخل ارض العراق
ثم توجه يريد الصين فاخذ على فارس وسجستان وخراسان وافتتح المداين
والقلاع ودخل مدينة الصغد فهدمها فسميت شمركند ثم عربها الناس فقالوا
سمرقند وعلى هذا يكون كند بمعنى هدم مشتقا من كندن قال ابن خلكان فى تاريخه
بعد نقله ما قاله ابن قتيبة وليس الامر كما زعمه انما اصل الكلام ان شمر اسم
لجارية الاسكندر مرضت فوصف لها الاطباء ارضا ذات هواء طيب واشاروا له
بظاهر صغد فاسكنها اياه فلما طابت به مدينة وكند بالتركية هو المدينة فكانه
يقول بلد شمر الى هنا كلامه وعلى هذا يكون كند اسما جامدا آخر وهو مضاف
على القاعدة التى تقدم ذكرها ولملاحظة هذا التعبير قال ابن خلكان فكانه
يقول بلد شمر والا فموجب ما قدمه من البيان هو القطع بالمعنى المذكور ومن
كلامه تبين ان من زعم ان كند بالمعنى الثانى فارسى لم يصب وكذا من فسره
بالقرية ومنها داراب جرد فانه معرب داراب كرد قال ياقوت الحموى فى معجم
البلدان بعد الالف الثانية باء موحدة ثم جيم ثم راء ودال مهملتين علم
ولاية بفارس وفى الشرحين للمفتاح المنسوبين الى الفاضلين سعد الدين
التفتازانى والشريف الجرجانى انه علم بلدة بفارس واصله مركب من كلمتين
احديهما داراب وهو اسم ملك واخرى كرد بمعنى فعل وقد وهم فيه الفاضل
الشريف حيث قال فيما علقه على الكشاف انه مركب من كلمتين احديهما دارا
اسم ملك بناها والثانية بكرد مركب من كلمتين احديهما كرد والاخرى حرف
الباء التى تزاد فى لغة الفرس على صيغة المضارع لتخصيصها للحال فى مقابلة حرف
من التى تزاد لتخصيصها للاستقبال فعلى ما ذكرت يكون دارابكرد مركبا من
ثلث كلمات ومنها السباهة فانه معرب سه پيا وهى لفظة مركبة من كلمتين

اوليهما العجمية والاخرى تركية فان سه بالعجمى ثلثة ويسا بالمغلى الترتيب فكانه
قال التراتيب الثلثة وسبب هذه الكلمة على ما ذكر في النجوم الزاهرة ان
جنكيزخان ملك المغل كان قد قسم ممالكه بين اولاده الثلثة وجعلها ثلثة اقسام
واوصاهم بوصايا لم تخرجوا عنها وبقى فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف
اديانهم فصاروا يقولون سه يسا يعنى التراتيب الثلثة التى رتبها جنكيزخان
فنقل ذلك على العامة فغيروها بتغيير الترتيب فقالوا سياسة   منجنيق
فانه معرب ودل على ذلك ما فيه من الجيم والقاف فانهما لا يجتمعان في كلمة عربية
مثل الجرموق والجوق والجوسق والجلاهق والقبج وغير ذلك وهذا باب
مطرد وكذلك الجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصولجان والجص
والصاج والجصطل وغير ذلك وهذا ايضا باب مطرد قال الجوهرى في الصحاح
الاصل في منجنيق من چه نيك تفسيره بالعربى ما اجودنى ولا يذهب على من يعرف
تلك اللغة ان معنى من چه نيك ليس ما اجودنى وقال صاحب القاموس المنجنيق
بكسر الميم آلة ترمى بها الحجارة كالمنجنوق معرب وقد يذكر فارسيتها من چه نيك
اى انا ما اجودنى فزاد في الشطرنج بغله حيث اتى في اول تفسيره انا وكانه
غافل عن ان ما في آخره من كلمة من يغنى عنه ولا يجامعه وقال ابن خلكان في
تاريخه قلت فتفسير من انا وتفسير چه ايش وتفسير نيك جيد اى انا ايش
ولا يخفى ما فيه من القصور والاقرب ان يكون منجنيق معرب منجك نيك ومنجك
في لغة الفرس ما يفعل بالحيل   كنيسة قال الامام المطرزى في المغرب انه
معرب كنشت وعندى انه معرب كليسا لان كنشت معبد اليهود خاصة كما
ان كليسا معبد النصارى قال نظامى طيار نغير آهنين كوس رهبان كليسا
افسوس وكليسا اصله كليسيا فحذف احدى يائيه تخفيفا وكنيسة مخصوصة
بالنصارى على ما ذكره الجوهرى او مشترك بينهم وبين اليهود وعلى ما ذكره
صاحب القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معرب كنشت لاختصاصه
باليهود على ما مر والعجب ان المطرزى يوافق صاحب القاموس في اشتراك
الكنيسة بين اليهود والنصارى ومع ذلك يقول انها معرب كنشت
غريب التعريب تعريب ساباط فانه معرب بلاش آباد على ما صرح به صاحب
القاموس حيث قال ساباط اسم موضع بالمداين لكسرى معرب بلاش آباد

ومنه

ومنه افرغ من حجام ساباط لانه حجم كسرى مرة في سفره فاغناه فلم يعد
للحجامة وقال الجوهرى في الصحاح والساباط سقيفة بين حايطين تحتها طريق
وقولهم في المثل افرغ من حجام ساباط وقال الاصمعى هو ساباط كسرى بالمداين
وبالعجمية بلاس اباد وبلاس اسم رجل وكانه غافل عن ان بلاش اسم اخى
قباد عم انوشيروان وكان كسرى قبل اخيه وعندى ان ساباط معرب شاه اباد
وجه نزول الغرابة وشاه اباد مركب من كلمتين احديهما شاه ومعناه العظيم ومنه
شاه راه اى الطريق العظيم وشاه دانه وشاه رخ وعند الاطلاق ينصرف
الى السلطان وهو المراد ههنا والاخرى آباد ومعناه المعمور والاصل آباد شاه
فقدم المضاف اليه عند النقل من المعنى الاضافى الى المعنى اللقبى كما هو دأب اللغة
الفارسية على ما تقدم بيانه والمعنى الاضافى ما عمره السلطان فان قلت
اذا كان المعمور معنى اباد فما معنى آباد ان قلت معناه محل المعمور وذلك ان اصله
اباد وان حذف احدى الدالين تخفيفا كما حذف احدى اليائين من آسياب بان
فقيل اسيابان واباد وان مركب من آباد بالمعنى المذكور ودان بمعنى الظرف
والمحل ومنه جامه دان وخادان وكلدان وناودان بمعنى الميزاب فان ناو
في اللغة الفارسية الوابل ونم الطل قال الفردوسى بيامد همى مه ز آسمان ناو نم
همى بر كشيد ند ناى باد دم وقد يحذف الالف من ناو لوقوعه في الوسط كما
يحذف من شاه وراه وماه ويقال نو قال الفردوسى سخنهات چون در گلستان نواست
نداشوش برد ست گنجور واست وما وهم الجوهرى انه معرب ووهم فيه
لفظ صنم حيث قال انه معرب شمن وهو الوثن وليس الامر كما وهمه فان شمن
في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن قال الفردوسى خم آورده از بار شاخ سمن
صنم گشت بالين وكلهن شمن ولو قال چمن گشته بتخانه كلهن شمن لكان احسن
وقال الرودكى ما بت پرستى كرفته ايم همه اين جهان چون بتست وما شمنيم
قابوس فانه معرب كاوس قال صاحب القاموس وقابوس ممنوع
للعجمة والمعرفة معرب كاوس وابو قابوس كنية النعمان بن المنذر ملك
العرب قال النابغة الذبيانى فان يهلك ابو قابوس يهلك ربيع العيش
والشهر الحرام اراد بربيع العيش طيبه او وسعه لان غالب كسب العرب بالغارة
وهى محظورة في صفر فكانه في دخول الربيع مخلصا عن تلك المضايقة واراد

بالشهر الحرام الامن لانه سببه   قيروان فانه معرب كاربان نص عليه الازهري
وقال الجوهري في الصحاح والقيروان القافلة فارسي معرب وفي حديث مجاهد
رضه يغدو الشيطان بقيروانه الى السوق انتهى كلامه وفي تفسيره القيروان بالقافلة قله
نظر يظهر وجهه من كلام الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص وهو هذا و
يقولون ودعت قافلة الحاج فينطقون بما يتضاد الكلام فيه لان التوديع انما
يكون لمن تخرج الى الغزو والقافلة اسم للرفقة الراجعة الى الوطن فكيف يقرن
بين اللفظين مع تنافي المعنيين ووجه الكلام ان يقال عقبت قافلة وتلقيت
قافلة الحاج الى هنا كلامه واما القسم الذي غيروه ولكن لم يلحقوه بابنيته كلا ملهم
فمنه الآجر وهو الطين المطبوخ ذكر في المغرب والصحاح والقاموس انه معرب
ولكان الجوهري نسي ما شرطه في التعريب من الالحاق بابنية كلام العرب
قال صاحب الكشاف في تفسير سورة القصص وانما قال فاوقد لي يا هامان على
الطين ولم يقل اطبخ لي الآجر واتخذه لانه اول من عمل الآجر فهو يعلمه
الصنعة وعن عمر رضه انه حين سافر الى الشام وراى القصور المشيدة بالآجر
قال ما علمت ان احدا بنى بالآجر غير فرعون ومنه الفرند قال الجوهري في الصحاح
فرند السيف ربده ووشيه ولم يزد عليه وفي القاموس السيف وجوهره
ووشيه معرب وانت خبير ان شرط التعريب مفقود فيه ومنه الابريسم بالسين
المهملة فارسي معرب اصله الابريشم بالشين المعجمة ونظيره المسك والسكر
بالمهملتين فان الاول معرب مشك بالمعجمة والثاني معرب شكر بالمعجمة ايضا
وزيد في تعريب الثاني تشديد الكاف الا انهما ملحقان بابنية كلام العرب
دون الابريسم ولهذا لم يقل فيهما ومنه والقز ما قيل من الابريسم ومنه
القز ولقد اصاب الجوهري حيث قال في الصحاح واما القز من الابريسم
فهو معرب ولم يصب صاحب القاموس حيث قال القز الابريسم قال صاحب
الكشاف في تفسير سورة المزمل وعن عائشة رضها انها سئلت ما كان تنز ميله
قالت كان مرطا طوله اربع عشر ذراعا نصفه علي وانا نائمة ونصفه عليه وهو
يصلي فسئلت ما كان قالت والله ما كان خزا ولا قزا ولا مرعزي ولا ابريسما
ولا صوفا كان سداه شعرا ولحمته وبرا الى هنا كلامه قوله ولا قزا ولا ابريسما
صريح في الفرق بينهما ومنه ابراهيم اصله ابراهام هذا على وفق ما نقل

فما

فيما تقدم عن سيبويه مع انها من الاسماء الاعجمية التي غيرتها العرب ولم تلحقها بكلامهم
وفي القاموس وابراهيم وابراهام وابراهوم وابراهم مثلثة الهاء وابرهيم
بفتح الهاء بلا الف اسم اعجمي وعلى هذا لا يكون ابراهيم معربا وقال الفاضل المحقق
في شرح المختصر ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحوه للعجمة
والعلمية يوضح ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه يعني في القرآن ومبنى ما ذكره
على ان المراد من المعرب في المسئلة القائلة في القرآن المعرب ما غيرته العرب
من الالفاظ الاعجمية مطلقا اي سواء كان ملحقا بكلامهم اولا ثم قال وجعل
الاعلام من المعرب وهما فيه النزاع محل المناقشة وقال الفاضل التفتازاني
في بيان المناقشة المذكورة لان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة الى لغة اخرى
المتصرف فيها عند العرب بدخول الالف واللام والاضافة ونحو ذلك والاعلام ليست
بحسب وضعها العلمي مما ينسب الى لغة دون لغة ولا هي ايضا مما تصرفت فيه العرب
واستعملتها في كلامهم ومما نبهت عليه فيما تقدم تبين انه لا وجه للثاني وجلي لنا قفة
عن ان مراد المحقق من قوله ونحوه مثل يوسف قال صاحب الكشاف ويوسف
اسم عبراني وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان عربيا لانصرف لخلوه عن
سبب آخر سوى التعريف فان قلت فما تقول فيمن قرا يوسف بكسر السين
او يوسف بفتحها هل يجوز على قراءته ان يقال هو عربي لانه على وزن المضارع
المبني للفاعل او المفعول من آسف وانما منع الصرف للتعريف ووزن الفعل
قلت لا لان القراءة المشهورة قامت بالشهادة على ان الكلمة اعجمية فلا تكون
عربية تارة واخرى اعجمية ونحو يوسف يونس رويت فيه هذه اللغات الثلث
انتهى كلامه ومن اللطائف الاتفاقية ان الاسف في اللغة الحزن والاسيف
العبد وقد اتفق اجتماعهما في يوسف عليه السلام قال صاحب الكشاف طالوت
اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا
انه من الطول لما وصف به الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني
وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة وبشمالا رحمانا رحيما بسم الله الرحمن الرحيم
انتهى كلامه ولك ان تقول فعلى هذا لا وجه لقطعه بعدم صحة اشتقاق ادريس يس
من الدراسة وابليس من الابلاس ويعقوب من العقب وهو اسمائيل من السؤال
وتخطئته لابن السكيت في ذلك بناء على انه لا يكون فيها الا سبب واحد

وهو العلمية ويكون منصرفا فامتناعه من الصرف دليل العجمة لان مثل ما ذكر
يحتمل ههنا واما القسم الذى استعملوه على حاله ولم يتصرفوا فيه فمنه البخت قال الجوهرى
ووافقه صاحب القاموس البخت الجد وهو معرب ولم يصب في القول بالتعريب لانه
غير مغير وقد مر ان التغيير معتبر في حد التعريب والجوهرى معترف به ثم قال والبخت
من الابل معرب ايضا وبعضهم يقول هو عربى وينشد لابن البخت في قصاع الخليج
وليت شعرى من اين الدلالة فيما انشد على انه عربى ثم ان حقه ان يقول من العجم
لان الابل في زعمه من اسماء الجموع والحق انه مشترك يجى بمعنى اسم جنس ايضا
كالطير دل على ذلك قوله تع ومن الابل اثنين ومنه السخت قال الجوهرى السخت
الشديد قال ابو الحسن اللحيانى يقال هذا حر سخت وهو معروف في كلام العرب
وهم ربما استعملوا الخ حيث لم يفرق بين المغير وغير المغير فان الكلام في استعمالهم
بعض الفاظ العجم غير مغير كالسخت والبخت وما ذكره ليس منه لانه بكسر الباء الموحدة
واللفظ العجمى بفتح الباء العجمى وهو من القسم المغير ومنه الدشت قال الجوهرى
الدشت الصحراء وانشد ابو عبيدة للاعشى قد علمت فارس وحمير والاعراب
بالدشت ايكم نزلا وهو فارسى او اتفاق بين اللغتين ومنه التنور قال ابو
حاتم التنور ليس بعربى صحيح ولم يعرف له العرب اسما غيره فلذلك جاء في التنزيل
لانهم خوطبوا بما عرفوا وقال ابو الفتح الهمدانى كان الاصل نوور فاجتمع واوان
وضمة وتشديد فاستثقل ذلك فقلبوا عين الفعل الى فائه فصار وتنور فابدلوا
من الواو تاء كقولهم تولج في دولج كذا في الفائق وهو على القول الاخير يكون
من اللغات المشتركة وقولهم في بعض الالفاظ المستعملة في اللغتين انها فارسية
وفي بعضها انها مشتركة بين اللغتين لا يخلو عن تحكم اذ لا دليل على ذلك سوى الاستعمال ل
وهو لا يصلح تخصيصا للبعض كما لا يخفى ثم ان اشتراك لفظ بين اللغتين شرطه ان
يكون فيهما لمعنى واحد كالدشت والسخت والتنور على احد الوجهين فاذا كان ن
معناه في احدى اللغتين غير معناه في الاخرى لا يكون من اللغات المشتركة كالبستان
فانه في العربية ارض ذات حايط فيها اشجار وفي الفارسية اصلها بوستان حذف
واوه تخفيفا كما حذف من هندوستان وقيل بوستان مركب من كلمتين احديهما
بو ومعناه الرايحة والاخرى ستان ومعناه الناحية والمعنى التركيبى ناحية الرايحة نحة
وقد وهم صاحب القاموس حيث قال انها معرب بوستان وكالدشت فانها

ايضا

ايضا من اللغات المشتركة لاختلاف المعنى فانها بمعنى اليد في الفارسية وفي العربية
يجى لمعان جمعها الحريرى في قوله ثم قال نشدتك الله الست الذى اعار الدست
فقلت لا والذى اجلسك في هذا الدست ما انا بصاحب ذلك الدست بل انت الذى
تم عليه الدست الاول بمعنى اللباس والثانى الوسادة والثالث بمعنى الحيلة ذكره
العكبراوى وقد اهمله المطرزى في شرحه والرابع بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم
اذا خاب قدح احدهم ولم يغز قيل تم عليه الدست ومن المعنى الاخير دست
سوابقا الشطرنج قال الشاعر يقولون ساء والارذلون بارضنا وصار بهم مال وحيل
فقلت لهم شاخ الزمان وانما يفرزن في اخرى الدسوت البيادق والدست
في قول صاحب المواقف فان صح لهم ذلك تم الدست ايضا بهذا المعنى واصله
تم له الدست على عكس تم عليه الدست والشريف الفاضل لغفوله عن هذا المعنى
قال في شرحه هو فارسى معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب ومنه
السمند قال صاحب القاموس السمند الفرس فارسية اصاب في قوله انها فارسية
الا انه اخطأ في تفسيرها لانها ليست بمعنى الفرس بل دابة موصوفة بلون مخصوص
ولذلك يوصف بها الفرس قال الفردوسى سوارى وتير وكمان وكمند بشمشير
وكوبال واسب سمند كمانى خدنك وجرمه ودينه وشبديز وبور كذلك قال
تبارك ز بولاد سبزش كلاه فرس خنك وبر گستوانش سياه وقال نشست
زين از بر جرمه سنكى رنك بپوشيد سهراب خفتان جنك وقال بفرمود تا بر نهادند
بر بران دينه پيل تن روز كين وقال من در ستم واسب شبديز تيغ نيارد بر دوسا
كسترد منع اصل شبديز شبديزنك وحذف الكاف من آخره تخفيفا وقال نشست از بر
از زين شبدة راى جوى بنزديك كودرز نهاد روى وقال كر ازان كر ازان ننه الكاه
كه بشرن نهاد است بر بور زين واما نوند فليس من اوصاف الفرس باعتبار اللون
بل باعتبار الحركة وسرعتها قال الشاعر سمند نوندش همى راند نرم بر بر همى
آفرين خواند كرم كمان رسوار وتكاور نند كذلك الرسالة كما ان العرب
عربت بعض لغات العجم كذلك العجم عجم بعض لغات العرب منها اباس فانه معجم اباس ولا
احتمال للعكس لانه عربى نص عليه في كتب اللغة ومنها بان فانه معجم باغ ومنه باز يار وهو
مصلح باغ فان يار في لغة العجم بمعنى المصلح ومنه شهريار ومنها قفس
فانه معجم قفص

من فوايد الامام الهمام مولانا كمال باشازاده

وبعض مشايخنا استحسنوا الاستيجار على تعليم القرآن اليوم لظهور التواني
في الامور الدينية ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوى قال الفقيه
ابو الليث في النوازل وبه ناخذ وفي تتمة الفتاوى الاستيجار لتعليم الفقه
لايجوز كالاستيجار لتعليم القرآن وذكر شمس الايمة السرخسي في المبسوط ان
مشايخ بلخ اختاروا قول المدينة في جواز استيجار المعلم على تعليم القرآن
فنحن ايضا نفتي بالجواز الى هنا كلامه وفي الخانية نقلا عن الامام المذكور
وانا افتي بجواز الاستيجار ووجوب المسمى واجمعوا على ان الاستيجار
لتعليم الفقه باطل اراد اجماع الفريقين المذكورين قبل هذا حيث قال
وان استاجر رجلا ليعلم القرآن لا تصح الاجارة عند المتقدمين ولا اجر
له بين لذلك وقتا او لم يبين ومشايخ بلخ جوزوا هذه الاجارة لا اجماع
ايمتنا دل على ذلك ما في المحيط البرهاني من قوله وذكر الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل البخاري كان المتاخرون من اصحابنا يجوزون ذلك وكذا
جوزوا الاستيجار على تعليم الفقه ايضا في الخانية وفي زماننا انقطعت
عطياتهم وانتقصت رغايب الناس في امور الآخرة فلو اشتغلوا بالتعليم
مع الحاقة الى مصالح المعاش لاختل معاشهم فقلنا بصحة الاجارة ووجوب ب
الاجرة للمعلم بحيث لو امتنع الوالد عن اعطاء الاجر حبس فيه وان لم يكن
بينهما شرط يؤمر بتطييب قلب المعلم وارضائه وهذا بخلاف المؤذن والامام
لان ذلك لا يشغل المؤذن والامام عن امور المعاش وفي المحيط البرهاني
ومشايخ بلخ جوزوا الاستيجار على تعليم القرآن اذا ضرب لذلك مدة وافتوا
بوجوب المسمى وعند عدم الاستيجار اصلا او عند الاستيجار بدون ذكر المدة
افتوا بوجوب اجر المثل وهذا يخالف الفرق المنقول آنفا من الخانية وما
في الخلاصة من انه نقل عن ركن الاسلام ابي الفضل الكرماني انه كان
يكتب على الفتوى پدر صبي معلم را خوشنود كند
قال رحمه الله واستاذنا الشيخ الامام
الظهير الدين هكذا كان
يكتب

قال في البحر ولا يجوز بموضعين عند الامام وعند يعقوب يجوز بموضعين منه
فقط بشرط ان يكون فيها نهر كبير فاصل وجوزها محمد في مواضع منه وعلى
هذا مشى في الكنز وزاد الزيلعي كثيرة وهذه الزيادة باطلة اتى بها من عنده
لا وجود لها في الرواية بل كل من قال مواضع او جوامع كما في النظم اراد
ثلثة وكل من قال موضعين او اكثر اراد ثلثة فقط بيان الاول انه قال
في الذخيرة ولا باس بصلوة الجمعة في موضعين وثلثة عند محمد واجاز ابو
يوسف في موضعين دون ثلثة اذا كان المصر له جانبان وقال في المحيط
ولا باس بصلوة الجمعة في موضعين وثلثة في مصر واحد عند محمد دفعا
للحرج والمشقة عن الناس اذا كان البلدة كبيرة فانه يشق على اهل
كل جانب المصير الى جانب آخر وصار كصلوة العيد يجوز في موضعين وعند
ابي يوسف لا يجوز في موضعين الا اذا كان مصر له جانبان بينهما نهر فيصير
في حكم مصرين كبغداد وبيان الثاني انه قال في شرح الطحاوي وذكر الكرخي
في مختصره عند محمد يجوز اقامة الجمعة في موضعين واكثر ولفظ الكرخي الذي
عبر عنه في شرح الطحاوي ولا باس لصلوة الجمعة في الموضع والموضعين
والثلثة عند محمد فظهر ان مراده باكثر ثلثة وقطع القدوري الاحتمالات
فقال في التقريب وقال محمد يجوز في موضعين وثلثة استحسانا ولا يجوز
فيما زاد للاكتفاء بالصلوة في طرفي المصر ووسط وقال في شرح الكرخي
واما محمد فقال ان المصر اذا عظم وبعد اطرافه وشق على اهله المسير من
طرف الى طرف آخر وجوزها في ثلثة مواضع للحاجة الى ذلك وما زاد على
ذلك لا حاجة اليه انتهى وبهذا تبين ان قوله في مجمع البحرين واجازه مطلقا
وقوله في الدرر واطلاق خلاف الرواية عن محمد ثم اختلف في الصحيح
فاختار الطحاوي قول ابي يوسف وصحح في البدايع واختار جماعة قول
محمد وقالوا على قول ابي يوسف والاول ان الجمعة الصحيحة هي السابقة
فعلى هذا قالوا ينبغي ان يصلي بعد الجمعة اربعا
ينوي آخر ظهر ادركت وقته ولم يصله
بعد مع ويقرأ في جميعها
لاحتمال النفلية

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1831
Yeni Kayıt No : 1495/66
Tasnif No. : 491.5-3

الحمد لله ولي التوفيق والصلوة على النبي الشفيق محمد الهادي الى طريق التحقيق
وعلى آله وصحبه حماة الدين الوثيق فهذه رسالة معمولة في تصحيح لفظ
الزنديق وتوضيح معناه الدقيق وترجيح حكمه الحقيق بالقبول المطابق بالقوا عد
والموافق للاصول فنقول لفظ الزنديق فارسي معرب على ما نص عليه ائمة
اللغة اصله زنده او زندي على اختلاف القولين والراجح هو الاول على ما حققنا
في رسالتنا المعمولة في تحقيق التعريب وعلى الوجهين نسبته الى زند واما ما
نقله الامام المطرزي في المغرب عن ابن دريد من ان اصله زنده اي يقول بدوا م
بقاء الدهر فمبناه على عدم الفرق بين الزنديق والدهري على ما افصح عنه بقوله
قبيل هذا المنقول وعن ثعلب ليس زنديق ولا فرزين من كلام العرب قال ومعناه
على ما يقوله العامة ملحد دهري انتهى وستقف باذن الله تعالى على الفرق بين
الثلثة واما الذي ذهب اليه صاحب القاموس من انه معرب زن دين فلا وجه له
كما لا يخفى وزند اسم كتاب اظهره مزدك رئيس الفرقة المزدكية من الفرق الثنوية
في زمن كسرى قباد فنسب اليه اصحابه وهم الزنادقة وقتله كسرى انوشروان
والمزدكية غير المانوية اصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن
اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام صرح بهذا كله
الآمدي في ابكار الافكار والامام الرازي لم يصب في عدم الفرق بين المانوية
والمزدكية حيث قال في تفسيره الكبير الموسوم بمفاتيح العلوم الزنادقة هم المانوية
وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموا ل
والحرم مشتركة واظهر كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت
الذي يزعمون انه نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة فقيل زنديق
الى هنا كلامه ثم انه لم يصب في قوله وهو كتاب المجوس لانه فرق بينهما على ما ستقف
عليه باذن الله تعالى ثم ان المجوس غير الثنوية وان شاركوهم في الشرك قال الآمدي

في ابكار الافكار اما الثنوية فهم فرق خمس الفرقة الاولى المانوية الفرقة الثا نية
المزدكية الفرقة الثالثة الديصانية الفرقة الرابعة المرقونية الفرقة الخامسة الكينونية
واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية واختلفوا
وتفرقوا في اربع الفرقة الاولى الكيومرثية الفرقة الثانية الزروانية الفرقة الثالثة
المسخية الفرقة الرابعة الزرادشتية انتهى وبهذا التفصيل تبين ان صاحب المواقف
لم يصب في قوله واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة يعني مسئلة التوحيد الا الثنوية
وكذا الشريف الفاضل لم يصب في قوله والمجوس منهم يعني من الثنوية ذهبوا الى
ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان لما عرفت
ان المجوس بفرقهم مخالف لفرق الثنوية وان شاركوهم في اصل الشرك ولما كان
دين الزنادقة خارجا عن الاديان السماوية كلها وما في كتابهم من اباحة الاموال
والنساء والحكم باشتراك الناس فيها كاشتراكهم في الماء والكلاء مخالفا لما في الكتب
الالهية كلها سمي اتباعه زنديقا ونسبه الى كتابهم كل من خرج عن الاديان السماوية
بالانكار لواحد او اكثر من اصول الدين التي اتفق عليها اهل الاديان السماوية
كلها سواء كان ما انكره وجود الباري تعالى فيوافق الدهري ولهذا لم يفرق
ثعلب بينه وبين الدهري في اطلاق العامة على ما سبق بيانه او وحدته ولهذا
قال الجوهري في الصحاح الزنديق من الثنوية او علمه او حكمته كما في قول ابن الراوندي
كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا هذا الذي ترك
الاوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا يعني لو كان للعالم صانع حكيما
لما كان العاقل ردي الحال والجاهل رخي البال واما ابطان الكفر واعلان
الايمان فتفصيله لا يناسب المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام فان رجان الفاضلان
العلامة التفتازاني والشريف الجرجاني لم يصيبا في اعتبار ابطان الكفر هنا على
ما صرحا به في شرحهما للمفتاح حيث قالا زنديقا اي مبطنا للكفر نافيا للصانع الحكيم
وقال العلامة الشيرازي في شرحه لا مبطنا للكفر على ما قيل لانه اصطلاح الفقهاء
اللهم الا ان يقال يجوز ان يكون الشاعر قال على اصطلاحهم لكنه لا يناسب المقام
بل قايلا بالنور والظلمة ولهذا قال في الصحاح والزنديق من الثنوية وهو
معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض عن الياء المحذوفة واصله الزناديق
وقد تزندق والاسم الزندقة او نافيا للصانع الحكيم قايلا لو كان له وجود

عما كان الامر كذا وهذا انسب بالمقام من حيث العرف الى هنا كلامه ولقد اصاب
فيما قاله اولا وآخرا الا انه لم يصب في قوله بل قايلا بالنور والظلمة ولهذا
قال في الصحاح الخ لا في التعليل ولا في المعلل كما لا يخفى على من تامل وقد
اصلح العلامة التفتازاني ما في التعبير عن هذا الوجه من الخلل حيث قال او قايلا
بالهين احدهما خالق الخيرات والثاني خالق الشرور والقبايح وزاد عليه الشريف
الجرجاني في حاشيته لشرح المفتاح فنسب مثل هذه الامور الى خالق الشر وهو مذهب
المجوس انتهى وبالجملة الزنديق في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تع
وعلى من يثبت الشريك له وعلى من ينكر حكمته غير مخصوص بالاول كما زعمه ثعلب
ولا بالثاني كما هو الظاهر من كلام الجوهري والفرق بينه وبين المرتد انه قد لا يكون
مرتدا كما اذا كان زنديقا اصليا غير منتقل عن دين الاسلام والمرتد قد لا يكون
زنديقا كما اذا ارتد عن دين الاسلام وتدين بواحد من الاديان السماوية
الباطلة وقد يجتمعان في مادة كما اذا كان مسلما فتزندق فالنسبة بينهما عموم
وخصوص من وجه هذا بحسب اللغة واما بحسب اصطلاح اهل الشرع فالفرق
بينهما اظهر لانهم اعتبروا في الزنديق ان يكون مبطنا للكفر على ما نقلناه عن
العلامة الشيرازي فيما سبق وسياتي في كلام العلامة التفتازاني ايضا ما
يوافقه وذلك القيد غير معتبر في مفهوم المرتد فاتسع دايرة الفرق فالنسبة
بينهما على حالها وفي الزنديق قيد آخر اعتبره اهل الشرع ايضا يفارق المرتد
وهو ان يكون معترفا بنبوة نبينا عليه السلام صرح به العلامة التفتازاني
في شرحه للمقاصد حيث قال في تفصيل فرق الكفار قد ظهر ان الكافر اسم لمن
لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرا كفره بعد الاسلام
خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم
المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب
المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم
الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تع
خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام واظهاره
عقايد الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في
الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه

تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبيهم الى هنا كلامه الا
ان اهل الشرع انما اعتبر القيد المذكور في الزنديق الاسلامي لا في مطلق الزنديق
لانه قد يكون من المشركين وقد يكون من اهل الذمة على ما ستقف عليه باذن الله تعالى
فالعلامة المذكور لم يصب في تفصيله الزنديق على ساير الفرق بوجه مخصوص ببعض
اقسامه ثم انه في قوله بالاتفاق اشارة الى فرق آخر بينه وبين المرتد هو ان الكفر
الطارى المعتبر في حد المرتد لا يلزم ان يكون مجمعا عليه ولذلك تراه الاختلاف
بين الائمة في بعض المرتد بخلاف الكفر المحض المعتبر في حد الزنديق ثم انه بتفرقته بين
الدهري والمعطل قد رد على صاحب المواقف وذلك انه قال في تفصيل الكفار
الان اما معترف بنبوة محمد عليه السلام اولا الثاني اما معترف بالنبوة
في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم يعني المجوس فانهم معترفون بالنبوة
حيث زعموا ان زردشت الحكيم نبي واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف
بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية ولكان الشريف الجرجاني لم يتفطن
للرد المذكور حيث لم يتعرض له في شرحه ثم ان صاحب المواقف لم يصب في زعمه
ان فرق البراهمة عن ساير الفرق بانكارهم النبوة على الاطلاق واعترافهم بالقادر
المختار لان منهم من لا ينكر اصل النبوة على ما صرح به الآمدي في ابكار الافكار
حيث قال وذهبت البراهمة والصابئة والتناسخية الى امتناع البعثة عقلا الا
ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم عليه السلام دون غيره ومنهم من لم يعترف
بغير ابراهيم عليه السلام ومن الصابئة من اعترف برسالة هرمس وغاثيمون
وهما شيث وادريس عليهما السلام دون غيرهما انتهى من التفصيل تبين ان
صاحب المواقف والعلامة التفتازاني لم يحسنا في تفصيل فرق الكفار حيث تركا ذكر ا لصابئه
والتناسخية وهما من اصولهم العظيمة واما الفرق بين الزنديق والمنافق مع
مع اشتراكهما في ابطان الكفر ان الزنديق معترف بنبوة نبينا محمد عليه السلام دون
المنافق وهذا الفرق بين الزنديق من اهل الاسلام والمنافق المصطلح واما
الفرق بينه وبين الملحد الذي هو ايضا من زمرة الكفرة على ما دل عليه حافظ الدين
الكردري في فتاواه الشهير بالبزازية لو قال انا ملحد يكفر فيما مر ان الاعتراف
بنبوته عليه السلام معتبر في الزنديق دون الملحد وان لم يكن عدم الاعتراف
به ايضا معتبرا فيه وبان القول بوجود الصانع المختار معتبر فيه دون الملحد

وان لم يكن القول بالعدم ايضا معتبرا فيه وبهذا اى بعدم اعتبار القول بعدم
الصانع المختار في الملحد يفارق الملحد الدهري وان لم يفرق ثعلب بينهما على ما وقفت
عليه فيما سبق لانه من ائمة اللغة قلما يتفطن للفرق الذى اعتبره اهل الشرع واضمار
الكفر ايضا غير معتبر في الملحد وبه يفارق المنافق والاسلام السابق ايضا غير
معتبر فيه وبه يفارق المرتد فهو من مال عن النهج المستقيم وعدل عن سنن
الشرع القويم الى جهة من جهات الكفر ولحو من انحاء الضلالة اى لحو كان من
الحد بمعنى مال يقال الحد في دين الله اى حاد وعدل ومنه اللحد وهو القبر الذى
يمال فيه الى احد الجانبين وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللحد لنا والشق
لغيرنا قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تع ان الذين يلحدون في آياتنا يقال
الحد الحافر ولحد اذا مال عن الاستقامة فحفر في شق فاستعيرت للانحراف
في تاويل آيات القرآن عن جهة الصحة والاستقامة انتهى كلامه ولم يصب في تخصيص
المستعار له بقوله في آيات القرآن فانها في الآية الكريمة مستعارة للانحراف
عن جهة الصحة والاستقامة مطلق لا للانحراف عنها في آيات الله تع والا لما
احتيج الى قوله في آياتنا وبالجملة الملحد اوسع فرق الكفر حدا فاحفظ هذا
التوزيع جدا فان مدار الاحكام عليها ولما عرفت مما تقدم ان الدهري اشدهم
كفرا فقد وقفت على ما في قول حافظ الدين الكردري حيث قال في فتاواه
قيل لدهري قال عليه السلام ما بين منبري وروضتي روضة من رياض الجنة
فقال الدهري هذا ارى المنبر والقبر ولا ارى الروضة فكفر من الخلل فتامل
ولما تيسر لنا الفراغ بعون الله تع عن تصحيح لفظ الزنديق وتوضيح معناه
الدقيق لغة وشرعا فلنشرع في بيان حكمه فنقول ومن الله التوفيق اعلم ان
الزنديق لا يخلو من ان يكون معروفا داعيا الى الضلال او لا يكون كذلك والثاني
ما ذكره صاحب الهداية في التجنيس حيث قال في فصل في حكم الزنادقة نقلا عن
عيون المسائل للفقيه ابي الليث الزنادقة على ثلثة اوجه اما ان يكون زنديقا
من الاصل على الشرك او يكون مسلما فتزندق او يكون ذميا فتزندق ففي الوجه
الاول يترك على شركه يعني ان كان من العجم لانه كافر اصلي وفي الوجه
الثاني يعرض عليه الاسلام فان اسلم فبها والا قتل لانه مرتد وفي الوجه الثالث
يترك على حاله لان الكفر ملة واحدة الى هنا كلامه وانما قال يعني ان كان من العجم

لان

لان المشركين من العرب لا يترك على حاله على ما بين في موضعه من ان الحكم فيهم الاسلام
او السيف وقوله وفي الوجه الثاني يعرض الخ صريح في ان الزنديق الاسلامي لا
يفارق المرتد في الحكم وقد نبهت على ان ذلك اذا لم يكن داعيا الى الضلال ساعيا
في افساد الدين معروفا به والاول لا يخلو من ان يتوب بالاختيار ويرجع عما فيه
قبل ان يوخذ اولا والثاني يقتل دون الاول قال الفقيه ابو الليث اذا تاب
الساحر قبل ان يوخذ تقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم تقبل توبته
وكذا الزنديق المعروف الداعي الى الضلال وقال الامام القاضي فخر الدين
والفتوى على هذا القول وانا قلت على هذا القول لان هنا قولا آخر ذكره حافظ
الدين الكردري في فتاواه بقوله الساحر لا يستتاب ويقتل والزنديق عند
الامام الثاني يعني ابا يوسف يستتاب انتهى اراد بالاستتابة طلب التوبة منه
وذلك دليل القبول ومرادهم من قبولها قبولها قضاء باطلاق التائب لا قبولها
عند الله تع لانه امر لا علم لنا به قال صاحب الخلاصة وفي النوازل الخناق والساحر
يقتلان ان اخذا لانهما ساعيان في الارض بالفساد فان تابا ان كان قبل
الظفر بهما قبلت توبتهما وبعد ما اخذا لا ويقتلان كما في قطاع الطريق وكذا
الزنديق المعروف والداعي اليه يعني الى مذهب الالحاد قال رحمه الله والاباحي
على هذا ولا تقبل توبته هكذا افتى الشيخ الامام عز الدين الكندي بسمرقند
والخاقان ابراهيم بن محمد طمغاج خان قبل فتواه وقتلهم الى هنا كلامه وبما قررنا
تبين ما في كلام الآمدي حيث قال في ابكار الافكار فان قيل فمن قضيتم بكونه
من اهل الاهواء ما حكمهم في مبايعتهم وقتلهم وتوبتهم وما حكم اموالهم قلنا
حكمهم حكم المرتدين فلا تقبل منهم جزية ولا توكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم
ولا دية على قاتل واحد منهم وان لحق واحد منهم بدار الحرب وسبي لا يسترق ولو
تاب واحد منهم فان كان ذلك ابتداء منه من غير خوف قبلت توبته وان كان
ذلك خوفا من القتل بعد الظهور على بدعته فقد اختلف في قبول توبته فقبلها
الشافعي وابو حنيفة رح ومنع من ذلك مالك وبعض اصحاب الشافعي وهو اختيار
الاستاذ ابي اسحق ولو قتل واحد منهم او مات فماله مخمس عند الشافعي وابي
حنيفة رح وعند مالك ماله كله فيء لا خمس فيه لاهل الخمس الى هنا كلامه من
الخلل في نقله حكم الزنديق على مذهبنا فتامل فان قلت لا بعد فيه فان الزند

يق

يبوء بكفره ويروج عقيدته الفاسدة ويخرجها في الصورة الصحيحة وهذا معنى
ابطانه الكفر فلا ينافي اظهاره الدعوة الى الضلال وكونه معروفا بالاضلال
فان قلت اليس المفهوم من كلام العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال في بيان
رخصة ابي حنيفة في اسقاط لزوم النظم القرآني وقيل من غير تعمد والا لكان
مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل ان يقتل الزنديق حتما قلت لا لان المراد
انه يقتل ان اصر على الزندقة كما ان المراد في مقابلة انه يداوى ان قبل العلاج
الا انه اختصر في الكلام واقتصر على قدر الحاجة في المقام فان بيان حكم الزنديق
غير مهتم هناك قال حجة الاسلام الامام الغزالي في كتابه الموسوم بالتفرقة بين
الاسلام والزندقة ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعي التصوف انه قد
بلغ حالة بينه وبين الله تعالى اسقطت عنه الصلوة وحل له شرب المسكر والمعاصي
واكل مال السلطان فهذا ممن لا اشك بوجوب قتله وان كان في الحكم بخلوده
في النار نظر وقتل مثل هذا افضل من قتل مائة كافر اذ ضرره في الدين اعظم و
وينفتح به باب من الاباحة لا ينسد وضرر هذا فوق ضرر من يقول بالاباحة
مطلقا فانه يمنع عن الاصغاء اليه لظهور كفره اما هذا فيهدم الشرع من الشرع
ويزعم انه لم يرتكب الا فيه تخصيص عموم او خصوص عموم التكليفات بمن
ليس له مثل درجته في الدين وربما يزعم انه يلابس الدنيا ويقارف المعاصي بظا ره
وهو بباطنه بريء عنها ويتداعى هذا الى ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل به
عصام الشرع الى هنا كلامه واذا تقرر ما قدمناه من بيان المعنى الشرعي للزند يق
وحكمه فنقول ان الرجل الشهير بالقابض المقبوض روحه بأمر القابض فهو
كان زنديقا على التعريف الفقهي للزنديق المنقول عن شرح المقاصد وكان دا عيا
الى الضلال معروفا بالاضلال ساعيا في افساد الدين المبين على ما اشتهر و
بشهادة ثقات من الفحول وثقات من العدول وقد مر من المنقول عن الفتاوى
الخانية ان الفتوى على وجوب قتل من كان كذلك والعجب ممن وقف على حاله وتأمل
في مقاله وانكشف عنده وجوه ضلاله واضلاله ثم تردد في امره وانى عن الحكم
بقتله وانعزل عن جمع من اصحاب العلم وارباب السيف الذين سعوا في احياء
الدين وافناء رئيس المفسدين كيف يدعي لنفسه كونه شامخا في علم الفتوى ولا
يستحي من الخلائق او قدما راسخا في علم التقوى ولا يخاف من الخالق

م

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1831
Yeni Kayıt No. : 1495/67
Tasnif No. : 491.5

الحمد لله على ما انعم علينا بتعليم الالسنة وتفهيم حقايقها والهمنا غرايب
اسرار اللغات وعجايب دقايقها والصلوة على محمد المبعوث بمعجز البيان
المنعوت بفصاحة اللسان والسلام على آله وصحبه الكرام ومن تبعهم
بالاحسان فهذه رساله مرتبة في بيان مزيّة اللسان الفارسية
على ساير الالسنة ما خلا العربية فانها ممتازة من بينها بكمال الفصاحة
مخصوصة بالوصول الى ذروة الاعجاز ومما يشهد شهادة لا مرد لها على ان الفارسية
تلو العربية في الفصاحة وان لها فضيلة الامتياز من بين سايرها ما ذكر
في كتب الفقه انه لو قرا المصلي بالفارسية جازت صلوته عند ابي حنيفة رح ويكره
وعندهما لم تجز ان كان يحسن العربية وان لم يحسنها جازت وفي الخلاصة قال
ابو سعيد البردعي لم تجز بغير الفارسية لمزيتها على غيرها للحديث لسان اهل
الجنة العربية والفارسية الدرية انشد نعمان الجرجاني في تفضيل فارس
الدار داران ايوان وغمدان والملك ملكان ساسان وقحطان والناس
فارس والاقليم بابل والاسلام مكة والدنيا خراسان اراد بايوان
ايوان كسرى بالمداين وبغمدان قصر بلقيس بصنعا، قالوا ان الذي بنى غمدان
سليمان بن داود عليهما السلام امر الشياطين فبنوا لبلقيس ثلثة قصور
بصنعا، غمدان وسلحين وبينون وفيها يقول الشاعر هل بعد غمدان او
سلحين من اثر او بعد بينون يبني الناس ابياتا وهدم غمدان في ايام
عثمان بن عفان رض فقيل له كهان اليمن يزعمون ان الذي يهدمه يقتل فامر
باعادة بنائه فقيل له لو انفقت عليه خراج الارض ما اعدته كما كان فتركه
وقيل وجد على خشبة من خشبة لما خرب وهدم مكتوب برصاص مصبوب اسلم
غمدان هادمك مقتول فهدمه عثمان رض فقتل والمراد من ساسان وقحطا ن
جدا ملوك العجم والعرب وبابل بكسر الباء اسم ناحية منها الكوفة والحلة

ينسب

ينسب اليها السحر والخمر وقال ابو معشر اول من سكنها نوح عليه السلام وهو اول
من عمرها وكان نزلها بعقب الطوفان وفي معجم البلدان ان مدينة بابل بناها
بيوراسف الجبار واشتق اسمها من اسم المشترى لان بابل بالكلدانية البابلي
الاول اسم للمشترى ولم تزل عامرة حتى كان الاسكندر هو الذي اخربها وفي
كتاب المجالس عن انس بن مالك رض قال لما حشر الله تع الخلايق الى بابل بعث اليهم
ريحا شرقية وغربية وقبلية وبحرية فجمعتهم الى بابل فاجتمعوا يومئذ ينظرون
لما حشروا له اذ نادى مناد من جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره و
واقتصد البيت الحرام بوجهه فله كلام اهل السما، فقال يعرب بن قحطان انا
فقيل له يا يعرب بن قحطان بن هود انت هو فكان اول من تكلم بالعربية ولم يزل
المنادي ينادي من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا حتى افترقوا على اثنين وثلثين
لسانا وانقطع الصوت وتبلبلت الالسن فسميت بابل وكان اللسان يومئذ
بابليا وفارس ولاية واسعة واقليم فسيح اول حدودها من جهة العراق ارجان
ومن جهة كرمان ومن جهة ساحل البحر الهند سيراف ومن جهة السند
مكران وقصبتها الآن شيراز وكان ارض فارس قديما قبل الاسلام ما بين
نهر بلخ الى منقطع اذربيجان وارمينية الفارسية الى الفرات الى برية العرب
الى عمان ومكران والى كابل وطخارستان وهذا هو صفوة الارض واعدلها فيما
زعموا ومن اقدم مدنها اصطخر وبها كان مسكن ملك فارس حتى تحول اردشير
الى جور ويروى في الاخبار ان سليمان بن داود عليه السلام كان يسير من
طبرية اليها من غدوة الى عشية وبها مسجد يعرف بمسجد سليمان وكان اختصاص فارس
بملك سليمان قال الخاقاني في قصيدة الفارسية شكر كه جواز رم شاه تخت صفا تا ن كرفت
ملك عراقين را همچو خراسان كرفت ما هچه توغ او قلعهٔ كردون كشيد
مورچهٔ تيغ او ملك سليمان كرفت قال ابن فارس والروم قريش
العجم وقد روى عن النبي عليه السلام انه قال ابعد الناس الى الاسلام الروم
ولو كان الاسلام معلقا بالثريا لتناولته فارس وقال جرير بن الخطفى ان
فارس والروم من اولاد اسحق بن ابراهيم عليهما السلام ويجمعنا والغوا بناء سارة
اب لا نبالي بعده من تعذرا وابناء اسحق الليوث اذا ارتدوا حمايل ملك
لابسين السنورا اذا افتخروا عدوا الصبهبد منهم وكسرى وعدوا الهرمزا ن وقيصا

ولهان كتاب فيهم ونبوة وكانوا باصطخر الملوك وشيرا قبل اول من بنى
اصطخر بن طهمورث ملك الفرس وكان ملكا عادلا قريبا من الطوفان وسميت
فارس بفارس بن طهمورث وقال ابو علي في القصريات فارس اسم البلد وليس
باسم الرجل ولا ينصرف لانه غلب عليه التانيث كنعمان وليس اصله بعربي بل
سوفارسي معرب اصله بارس وخراسان ولاية واسعة تشتمل على امهات
من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو وبلخ وقد اختلف في تسميتها بذلك
فقال دغفل النسابة خرج خراسان وهيطل ابنا عالم بن سام بن نوح عليه
السلام لما تبلبلت الالسن ببابل فنزل كل واحد منهم في البلد المنسوب اليه
يريد ان هيطل نزل في البلد المعروف بالهياطلة وهو ما وراء نهر جيحون
ونزل خراسان في البلاد المذكورة فسميت كل بقعة بالذي نزل بها وقيل
خر اسم الشمس بالفارسية الدرية واسان كانه اصل الشيء ومكانه وقيل
معناه كل سهلا لان معنى خر كل واسان سهل والله اعلم وقد روى شريك
بن عبد الله انه قال النبي عليه السلام خراسان كنانة الله تعالى اذا غضب على
قوم رماهم به وفي حديث آخر ما خرجت من خراسان راية في جاهلية واسلام
فردت حتى تبلغ منتهاها وقال ابن قتيبة اهل خراسان اهل الدعوة وانصار
الدولة ولم يزالوا في اكثر ملك العجم لقاحا لا يؤدون الى احد اتاوة ولا
خراجا واعلم ان كلام الفرس قديما كان يجري على خمسة السنة نص على ذلك
حمزة الاصفهاني في كتاب التنبيه وهي الفهلوية والدرية والفارسية والخوزية
والسريانية والفارسية قد تطلق ويراد بها ما يعم الكل وهو المراد مما ذكر
في الحديث السابق ذكره وقد يطلق ويراد بها قسم منها وهو المراد ههنا فاما
الفهلوية فكان يجري بها كلام الملوك في مجالسهم وهي لغة منسوبة الى فهلة وهو
اسم يقع على خمسة بلدان اصفهان والري وهمدان وماه نهاوند واذربيجان
وقال شيرويه بن شهريار بلاد الفهلويين سبعة همدان وماه سبذان وقم
وماه البصرة والصيمرة وماه الكوفة وقرميسين وليس الري واصفهان و
قومس وطبرستان وخراسان وسجستان وكرمان ومكران وقزوين
والديلم والطالقان من بلاد الفهلويين واما الفارسية فكان يجري بها كلام
الموابذة ومن كان مناسبا لهم وهي لغة اهل فارس واما الدرية فهي

لغة

لغة مدن المدائن وبها كان يتكلم من بباب الملك فهي منسوبة الى حاضرة الباب
واما الخوزية فهي لغة اهل خوزستان وبها كان يتكلم الملوك والاشراف
في الخلاء وموضع الاستفراغ وعند التعري للحمام والابزن والمغتسل واما السريانية
فهي لغة منسوبة الى سوريان وهي العراق وهي لغة النبط والمدائن جمع مدينة
تهمز ياؤها ولا تهمز ان اخذت من دان يدين اذا اطاع لم يهمز اذا جمع على مدائن
لانه مثل معيشة ومعايش وياؤه اصلية وان اخذت من مدن بالمكان اذا اقام به همزت
لان ياءها زائدة فهي مثل قرينة وقرائن وسفينة وسفائن والنسبة اليها مدائني
وانما جاز النسبة الى الجمع بصيغته لانه صار علما بهذه الصيغة والا فالاصل ان
يرد المجموع الى الصحيح الواحد ثم ينسب اليه وقال حمزة انما سمتها العرب مدائن
لانها سبع مداين بين كل مدينة والاخرى مسافة بعيدة او قريبة واثارها باقية
ولما ملك العرب ديار الفرس واختطت الكوفة والبصرة انتقلت اليهما الناس
من مدن المدائن وساير مدن العراق فاما في وقتنا هذا فالمسمى بهذا الاسم
بليدة شبيهة بالقرية بينها وبين بغداد ست فراسخ اهلها فلاحون والغالب
عليهم التشيع على مذهب الامامية وبالمدينة الشرقية قرب الايوان قبر سلمان
الفارسي رضه مشهد يزار وقد ذكر في سير الفرس ان اول من اختط مدينة
في هذا الموضع اردشير بن بابك فكان مسكن الملوك من الاكاسرة الساسانية
وغيرهم وكان كل واحد منهم اذا ملك بنى لنفسه مدينة الى جنب التي قبلها وسماها
باسمه وقيل اول من اختطها زاب الملك الذي ملك بعد موسى عليه السلام فاول
المدن مدينة ثم مدينة الاسكندر فانه بنى فيها مدينة وسورها وهي الى هذا الوقت
موجودة الاثار واقام بها راغبا عن بقاع الارض جميعا وعن بلاده ووطنه حتى
مات وخوز بضم اوله وتسكين ثانيه وآخره زاء معجمة بلاد خوزستان
واهل تلك البلاد يقال لهم ايضا خوز وينسب اليهم وخوزستان اسم لجميع بلاد
الخوز وستان كالنسبة في كلام الفرس ذكره ياقوت الحموي في معجم البلدان قال ابو
زيد وليس بخوزستان جبال ولا رمال الا شيئا يسيرا متاخم نواحي تستر وجند
شابور وناحية ايذج واصفهان والديلم اسم جبل وفي الاصل اسم جبل
سكنوا به فسموا بارضهم في قول بعض الاثبات وليس باسم لاب لهم وذكر زندشت
ابن اذرخور ويعرف بمحمد المتوكلي ان سورستان العراق واليها ينسب السريانية

وهم النبط وان لغتهم يقال لها السريانية ولكان حاشية الملك اذا التمسوا حوائجهم
وسكوا ظلاماتهم تكلموا بها لانها املق الالسنة ذكر ذلك حمزة في كتاب
التصحيف وقال ابو الريحان والسريانيون منسوبون الى سورستان وهي ارض
العراق وبلاد الشام وقيل انها من بلاد خوزستان لان هرقل ملك الروم
حين هرب من انطاكية ايام الفتوح الى قسطنطينية التفت الى الشام وقال
عليك السلام يا سورية سلام مودع لا يرجو ان يرجع اليها ابدا وهذا دليل
على ان سريان هي بلاد الشام وطبرستان من نواحي ارمينية وهي ولاية صعب
المسالك من اعيان بلدانها جرجان واستراباد وآمل وسارية
وهذه البلاد مجاورة لجيلان وديلمان واكثر اسلحة اهلها
الاطبار ولكثرتها فيهم سميت بذلك وقال
صاحب المعجم ومعنى طبرستان من غير تعريب
موضع الاطبار وليس كذلك فان
طبر معرب تبر

تمت الرسالة

فوائد متفرقة جمعها مولانا الموصوم كمال باشا زاده

تغيرت البلاد ومن عليها	فوجه الارض مغبر قبيح
تغير كل ذي حسن وطيب	وقل بشاشة الوجه المليح

روى ان آدم عليه السلام رثى ابنه هابيل بالشعر المذكور وقال صاحب الكشاف
هو كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون وقد صح ان الانبياء معصومون من الشعر
اما انه منحول فنسلم لما روي عن ابن عباس رض من تكذيب من نسبه
الى آدم عليه السلام وان محمدا عليه السلام والانبياء كلهم عليهم السلام سواء
في النهي عن الشعر لكن رثاه آدم عليه السلام بالسرياني كلاما منثورا فلم يزل
ينقل حتى وصل الى يعرب بن قحطان فنظر في المرثية فقدم واخر وجعله
شعرا عربيا واما انه ملحون فمسلم وما قيل فيه طعن من جهة الاعراب والقافية
وذلك ان المليح ان رفع فخطا لانه صفة الوجه المجرور وان خفض فاقواء
وهو عيب في القافية وان كثر وقول من قال الوجه مرفوع فاعل قل بشاشة

نصب على التمييز بحذف التنوين اجراء للوصل مجرى الوقف لحن منظور فيه قال
ابو سعيد السيرافي حضرت مجلس ابي بكر بن دريد ولم يكن يعرفني قبل ذلك فجلست
فانشد احد الحاضرين بيتين يعزيان لآدم عليه السلام تغيرت البلاد الخ فقال
ابن دريد هذا شعر قد قيل قديما وجاء فيه الاقواء قال فقلت له ان له وجها
يخرجه عن الاقواء نصب بشاشة وحذف التنوين منها لالتقاء الساكنين فيكون
بهذا التقدير نكرة منتصبة على التمييز ثم رفع الوجه باسناد قل اليه فيصير اللفظ
وقل بشاشة الوجه القبيح قال فرفعني حتى اقعدني بجانبه وقال صاحب الطبقات
غير اني رأيت ابا العلاء المعري في رسالته التي سماها الغفران قد انكر على ابن
دريد انشاد هذا الشعر على وجه الاقواء وذكر ان الرواية الصحيحة وغودر
في الثرى الوجه المليح قال ابو العلاء والوجه الذي قال ابو سعيد في تخريجه اشد
من الاقواء عشر مرات واطال في هذا انتهى

الا انما دنياك مثل الوديعة	جميع اماني فيها خديعة
فلا تغترر بالذي نلت منها	فما هي الا سراب بقيعة

السراب الذي تراه نصف النهار كانه ماء ذكره الجوهري وقال الامام البيضاوي
في تفسير سورة النور هو ما يرى في الفلاة من لمعان الشمس عليها وقت الظهيرة فيظن
انه ماء يسرب اي يجري وهو غير الآل على ما نص عليه الجوهري حيث قال والآل الذي
تراه في اول النهار وآخره كانه يرفع الشخوص وليس هو السراب ثم قال والآل
ما يرى في طرفي النهار من السراب لعله اخطأ حيث لم يفرق بينهما والله اعلم بالصواب

اخي ثقة لا يهلك الخمر ماله	ولكنه قد يهلك المال نائله
تراه اذا ما جئته متهللا	كانك تعطيه الذي انت سائله

يريد انه جواد لا مسرف وعبر عن الاسراف باهلاك المال وانما كان مظنة الاسراف
حالة السكر خصوصا في حق من طبع على الجود خصه بالنفي وقوله اخي ثقة ظاهر
في هذا المعنى وان خفي على من قال يريد ان جوده ذاتي ليس مما يحدث بالسكر ثم لما كان الوصف
بافراط التوقي عن الاسراف المفهوم من ملازمة الثقة مظنة التفريط في حق الجود
تدارك بقوله لكنه قد يهلك المال اي ما ل ذلك الممدوح نائله يعني انه مع ما فيه من كمال
الحزم وفرط الاحتياط قد يفضي غلبة الجود على طبعه الى الاسراف فعلى هذا لفظه قد على
معناها الاصلي غير مستعارة لضدها كما زعمه صاحب الكشاف وتبعه الباقون من القضاة وشراح
الكشاف

العابر الزنيف الرجانم دحس ٢ مانيم الطالع

العرب يسمى الملازم للشيء افاده فيقولون اخو الكلام واخو العود واخو السفر اذا كان مواظبا عليه ملازما له ومنه قول ابي العواديز السنبرين الالحاني ٢٢

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1831
Yeni Kayıt No.: 1495/68
Tasnif No.: 492.7-3

الحمد لوليه والصلوة على نبيه فهذه رسالة في تحقيق وضع كاد
وتوضيح طريق استعماله فنقول وبالله التوفيق ان كاد في اصل الوضع بمعنى
قرب الا ان تعديته قرب بمن وهي متعدية بدونها والاختلاف في التعدية
لا ينافي الاتحاد في المعنى لانها من خواص اللفظ نص على ذلك الرضي حيث قال
لا فرق بين عرفت وعلمت من حيث المعنى الا ان عرف لا ينصب جزئي الاسمية كما
ينصبها علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد
يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون آخر والعجب انه قرر هذا الاصل
في موضعه وغفل عنه ههنا حيث قال معنى كاد في اصل الوضع قرب ولا يستعمل
على اصل الوضع فلا يقال كاد زيد من الفعل ومعنى اوشك في الاصل اسرع
وتستعمل على الاصل فيقال اوشك فلان في السير فان قوله ولا يستعمل على
اصل الوضع صريح في ان مقتضى الاتحاد في المعنى عدم الاختلاف في التعدية
ثم انه لم يصب في زعمه ان الاصل في اسرع ان يتعدى بفي لان الصحيح انه في الاصل
متعد بنفسه نص عليه في الصحاح حيث قال واسرع في السير وهو في الاصل متعد
وقال في موضع آخر وقد اوشك فلان يوشك ايشاكا اي اسرع السير اعلم
ان الغالب في خبر عسى الاقتران بان لانها من افعال الترجي وكان العباسي
وجوب اقتران خبرها بان حتى ذهب جمهور البصريين الى ان تجريدها من ان خاص
بالشعر كقول هدبة ابن خشرم العذري عسى الكرب الذي امسيت فيه يكون
وراءه فرج قريب فيكون خبر عسى هو مجرد من ان وكاد بالعكس يعني ان
الغالب في خبرها التجريد من ان لانها تدل على شدة مقاربة الفعل فلم يناسب
خبرها ان يقترن بان واما يقترن قليلا نظرا الى اصلها ومن القليل قوله عليه
السلام كاد الفقر ان يكون كفرا وقول عليه عمر رضه ما كدت ان اصلي العصر
حتى كادت الشمس ان تغرب وقول انس رضه فما كدنا ان نصل الى منازلنا وقول

جبير

جبير بن مطعم رضه كاد قلبي ان يطير وقول عبد الله بن عمرو ثم رفع راسه فلم يكد
ان يسجد ثم سجد فلم يكد ان يرفع راسه ومن النظم قول الشاعر ابيتم قبول
السلم منا فكدتم لدى الحرب ان تغنوا السيوف عن السل وليس ذلك لضرورة
لتمكنه من ان يقول لدى الحرب مغنون السيوف عن السل وعلى وفق ما قررناه صرح
الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص حيث قال ويضاهي لفظة يوشك عسى
وكاد في جواز ايراد ان بعدهما والغائها معهما الا ان المنطوق به في القرآن والمنقول
عن الفصحاء اولى البيان ايقاع ان بعد عسى والغاؤها بعد كاد والعلة فيه ان كاد
وضعت لمقاربة الفعل ولهذا قالوا كاد النعام يطير لوجود جزء من الطيران فيه
وان وضعت لتدل على تراخي الفعل ووقوعه في الزمان المستقبل فاذا وقعت
بعد كاد نافت معناها الدال على اقتراب الفعل وحصل في الكلام ضرب من التناقض
وليس كذلك عسى لانها وضعت للتوقع الذي يدل وضع ان على مثله فوقوع ان بعدها
يفيد تاكيد المعنى ويزيد فضل تحقيق وقوة وقد نطقت العرب بعدة امثال
في كاد العنت انه في جميعها فقالوا كاد العروس يكون ملكا وكاد المنتعل يكون راكبا
وكاد الحريص يكون عبدا وكاد الفقر يكون كفرا وكاد البيان يكون سحرا وكاد النعام
يكون طيرا وكاد البخيل يكون كلبا وكاد السيئ الخلق يكون سبعا الا انه لم يصب في قوله ٤
فاذا وقعت بعد كاد الى قوله ضرب من التناقض لان موجب ما ذكره عدم جواز
ايراد ان بعد كاد وقد صرح في عنوان مقاله بجوازه فبين طرفي كلامه تدافع واذ
تحقق ان ايراد ان بعد كاد صحيح وانه واقع في الكلام الفصيح فقد عرفت ان الامام
المرزوقي لم يصب في زعمه عدم صحة ذلك حيث قال في شرح قول الحماسة اتناسا
بحيث نها قامت فودعت فلما تولت كادت النفس تزهق كاد موضوع لمقاربة
الفعل وهنا فرنيه ولهذا وجب ان لا يكون معه ان تقول كاد يفعل ولا يجوز كاد ان
يفعل الا في الشعر ثم انه كما يستعمل كاد مع ان كذلك قد يستعمل عسى بدونها قال صدر
الافاضل في ضرام السقط اجرى لعل حيث ادخل على خبرها ان المصدرية مجرى عسى
كما يجري عسى مجرى لعل وهذا على طريق المعارضة واعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان كاد
اثباتها نفي ونفيها اثبات فاذا قيل كاد يفعل معناها انه لم يفعله واذا قيل لم يكد
يفعل فمعناه انه فعله وهذا ما اراده المعري حيث قال لغز الخوي هذا العصر
ما هي لفظة جرت في لساني جرهم وثمود اذا استعملت في صورة الجحد اثبت

وان اثبتت قامت مقام نحو قال الجوهرى ان كاد وضعت لمقاربة الشي فعل
اولم يفعل فمجرده تنبى عن نفى الفعل ومقرونه بالجحد ينبى عن وقوع الفعل
انتهى وهذا هو السبب لاعتراض ابن شبرمه على ذى الرمة وتغيير ذى الرمة شعره
وتفصيله على ماروى عن عنبسه انه قدم ذو الرمة الكوفة فوقف ينشد الناس
بالكناس قصيدته الحائيه فلما انتهى الى هذا البيت اذا غير النائى المحبين لم يكد
رسيس الهوى عن حب مية يبرح ناداه ابن شبرمه يا ابا غيلان اراه قد برح
قال الراوى فشنق بناقته وجعل يتاخر بها ويتفكر ثم قال اذا غير النائى المحبين
لم اجد رسيس الهوى من حب مية يبرح قال فلما انصرفت حدثت ابى قال
اخطاء ابن شبرمه حين انكر على ذى الرمة ما انكر واخطاء ذو الرمة حين غير
شعره بقول ابن شبرمه انما هذا كقول الله تع ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج ٥٠
يده لم يكد يراها وانما هو لم يرها ولم يكد انتهى لاما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث
قال فى دلايل الاعجاز ان سبب الشبهة فى ذلك انه قد جرى فى العرف ان يقال
ماكاد يفعل ولم يكد يفعل فى فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد الجهد
وبعد ان كان بعيدا فى الظن ان يفعل كقوله تع فذبحوها وماكادوا يفعلون
فلما كان مجى النفى فى كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمه انه اذا قال لم يكد
رسيس الهوى من حب مية يبرح فقد زعم ان الهوى قد يبرح ووقع لذى الرمة
مثل هذا الظن وليس الامر كالذى ظناه فان الذى يقتضيه الظن اذا قيل لم يكد
يفعل وماكاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل لم يكن من اصله ولا قارب
ان يكون ولا ظن انه يكون فكيف بالشك فى ذلك وهذا مما يوافق ماذكره ابو
عنبسه وعليه قول صاحب الكشاف فى تفسير لم يكد يراها ومثله قول ذى الرمة
اذا غير النائى المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح اى لم يقرب
من البراح فماله يبرح وقال صاحب الكشف فيه ما يرد على من زعم ان كاد
نفيه واثباته ليس على سنن ساير الافعال وان ماروى من تخطئة ذى الرمة
وتسليمه الخطاء ثم تغييره الى لم يكن ليس يثبت ونحن نقول اما رد الزعم
المذكور فمسلم واما الدلالة على عدم ثبوت تلك القصة وقد اثبتها الشيخ فى
دلايل الاعجاز فمن معرض المنع اذ يجوز ان يكون صاحب الكشاف غافلا عنها
ويحتمل ان يتنبه ذو الرمة بعد ذلك على فساد ماظنه ابن شبرمه فيثبت شعره

على الاصل وبهذا يندفع ما يخطر بالبال من انه لو صحت تلك القصة وثبت
تغيير ذى الرمة شعره لما اشتهر الشعر المذكور على وجه لا يرتضيه قايله وكما سبق
اليه كذلك والصواب ان حكم كاد حكم ساير الافعال فى ان نفيها لا يوجب الاثبات
واثباتها لا يوجب النفى قال فى دلايل الاعجاز قد علمنا ان كاد موضوع لان
يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع وعلى انه قد شارف الوجود واذا كان
كذلك كان محالا ان يوجب نفيه وجود الفعل لانه يودى الى ان يوجب نفى مقاربة
الفعل الوجود وجوده وان يكون قولك ما قارب ان يفعل مقتضيا على البت
انه قد فعل واذ قد ثبت ذلك فمن سبيلك ان تنظر فمتى لم يكن المعنى على انه قد
كانت هناك صورة تقتضى ان لا يكون الفعل وحال يبعد ان يكون معها ان يكون
ثم تغير الامر كالذى تراه فى قوله تع فذبحوها وماكادوا يفعلون فليس الامر
الا ان تلزم الظاهر وتجعل المعنى على انك تزعم ان الفعل لم يقارب ان يكون
فضلا عن ان يكون فالمعنى اذا فى بيت ذى الرمة على ان الهوى من رسوخه فى
القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه بحيث لا يتوهم عليه البراح وان ذلك
لا يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون كما تقول اذا سلا المحبون وفتروا فى محبتهم
لم يقع لى فى وهم ولم يجر منى على بال انه يجوز على ما يشبه السلو وما يعد
فترة فضلا عن ان يوجد ذلك منى واصير اليه وينبغى ان نعلم انهم انما قالوا فى
التفسير لم يرها ولم يكد فبدؤا فنفوا الروية ثم عطفوا لم يكد عليه ليعلموك
ان ليس سبيل لم يكد هنا سبيل ما كاد فى قوله تع فذبحوها وماكادوا يفعلون
فى انه نفى معقب على اثبات وليس المعنى على ان رويته كانت من بعد ان كادت
لا تكون ولكن المعنى على ان رويتها لا تقارب ان يكون فضلا عن ان يكون
ولو كان لم يكد يوجب وجود الفعل لكان هذا الكلام منهم محالا جاريا مجرى
ان يقول لم يرها وراها فاعرفه وههنا نكتة وهى ان لم يكد فى الاية والبيت
واقع فى جواب اذا والماضى اذا وقع جواب الشرط على هذا السبيل كان مستقبلا
فى المعنى فاذا قلت اذا خرجت لم اخرج كنت قد نفيت خروجا فيما يستقبل
واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون المعنى فى البيت على ان الفعل
قد كان لانه يودى الى ان يجى بلم افعل ماضيا صريحا فى جواب الشرط فتقول
اذا خرجت لم اخرج امس وذلك محال الى هنا كلامه وزعم ابن هشام

ان نفي كاد نفي واثباتها اثبات البتة حيث قال في مغني اللبيب والصواب
ان حكمها حكم ساير الافعال في ان نفيها نفي واثباتها اثبات وبيانه
ان معناها المقاربة ولا شك ان معنى كاد يفعل قارب الفعل وان معنى
ما كاد يفعل ما قارب الفعل فخبرها منفي دايما اما اذا كانت المقاربة منفية
فواضح لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل في دليله
اذا اخرج يده لم يكد يراها ولهذا كان ابلغ من ان يقال لم يرها لان من
لم ير قد يقارب الروية واما اذا كانت المقاربة مثبتة فلان الاخبار بقرب
الشيء يقتضي عرفا عدم حصوله والا لكان الاخبار حينئذ بحصوله لا بمقاربة حصوله
اذ لا يحسن في العرف ان يقال لمن صلى قارب الصلوة وان كان ما صلى حتى
قارب الصلوة ولا فرق فيما ذكرنا ما بين كاد ويكاد فان اورد على ذلك
وما كادوا يفعلون مع انهم قد فعلوا اذ المراد بالفعل الذبح وقد قال
الله تع فذبحوها فالجواب انه اخبار عن حالهم في اول الامر فانهم كانوا
اولا بعداء من ذبحها بدليل ما تلى علينا من تعنتهم وتكرر سوالاتهم
وليس الامر كما زعمه فان مشاركتها لساير الافعال في ان نفيها لا يوجب
الاثبات وان اثباتها لا يوجب النفي كما ذكرناه فيما سبق لا في ان نفيها نفي
البتة واثباتها اثبات لان نفيها قد لا يكون نفيا بل استبطاء قال صاحب الكشاف ف
وقوله وما كادوا يفعلون استثقال لاستقصائهم واستبطاء لهم وانهم
لتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها وما كادت تنتهي
سوالاتهم وما كاد ينقطع خيط اسهابهم فيها وتعمقهم وقد سبقه الشيخ
الى هذا المعنى على ما نقلناه عنه قبل هذا ولدقة هذا الاعتبار اشتبه الحال على
كثير من الناظرين في المذكور منهم الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تع
وما كادوا يفعلون لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم او لخوف الفضيحة في ظهور
القاتل او لغلاء ثمنها ثم قال بعد الحكم بان الصحيح ان كاد كساير الافعال
ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيها فانه لولا
غفوله عن المعنى المذكور لما توهم المنافاة بين القولين المذكورين ولما ارتكب
في دفعها الى القول بانها بحسب اختلاف الوقتين بعد ان قال لتطويلهم وكثرة
مراجعاتهم فان فيه على التحقيق المذكور ما يندفع به الوهم المزبور ثم انه

لم يصب في عطف قوله او لخوف الفضيحة وكذا في عطف قوله او لغلاء ثمنها
لان كلا منهما لمنشاء لما ذكرت اولا من التطويل وكثرة المراجعة لا معنى آخر
يغايره وقد افصح عن هذا صاحب الكشاف وقيل وما كادوا يذبحونها لغلاء
ثمنها وقيل لخوف الفضيحة في ظهور القاتل بقي هنا كلام وهو ان غلاء ثمنها
لا يكاد يصلح ان يكون علة لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم لان غلاء ثمنها انما
احدث من تاخيرهم وكثرة سوالهم على ما افصح عنه النبي عليه السلام حيث
قال اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم
والاستقصاء شومه واذ تحققت ان كاد تستعمل منفية لا في معنى النفي بل
في معنى الاستبطاء فقد وقفت على ما في زعم ابن هشام من الخطاء والتفسح
عندك ان منشاء قوله اما اذا كانت منفية فواضح خفاء المعنى المذكور عنده
وان التعليل الذي ذكره بقوله لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلا
حصول ذلك الفعل غير تام لان مبناه على تعيين نفي المقاربة على تقدير استعمالها
منفية وقد عرفت انه غير متعين ثم ان في قوله ودليله اذا اخرج يده لم يكد
يراها الخ منظورا فيه لانه انما يصلح دليلا على استعمالها منفية في نفي المقاربة لا على
تعيين ذلك المعنى اذ لا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني كما لا يخفى ولك ان
تقول انه لم يصب في قوله اذ المراد بالفعل الذبح ايضا اذ ليس المراد من الفعل
الذبح نفسه والا لقيل وما كادوا يذبحون اذ لا نكتة في العدول عن الظاهر
الى ما فيه من الاطناب اذ تقدير الكلام على ما ذكره وما كادوا يفعلون الذبح بل
مقدمات الذبح فالمعنى والله اعلم وما كادوا يفعلون شيئا من مقدمات الذبح
ويناسب ذلك ما قصد بايراد كاد منفية من المبالغة فكانه يقول اذ المراد
نفي فعل الذبح على ابلغ وجه واكده وقد يلخص مما قررناه ان استعمال كاد منفية
قد يكون للمبالغة في نفي الخبر كما في قوله تع لم يكد يراها وزعم القاضي البيضاوي
ان قوله تع ولا يكاد يسيغه من هذا القبيل حيث قال ولا يقارب ان يسيغه فكيف
يسيغه بل يغص به فيطول عذابه وليس كذلك لان قوله تع في موضع وسقوا
ماء حميما فقطع امعاءهم صريح في انه يدخل في جوفهم ولو بعد شدة فالصواب
انه من القبيل الثاني الآتي ذكره قال الفراء لا يكاد يستعمل فيما يقع وفيما
لا يقع فما يقع هو هذا يعني قوله تع ولا يكاد يسيغه وما لم يقع مثل قوله تع

لم يكد يراها وقد يكون للاستبطاء وافادة ان الخبر لم يقع الا بعد الجهد و
وبعد ان كان بعيدا في الظن ان يقع كما في قوله تع ولا يكاد يبين اي يبطاء
في التكلم ولا يتكلم الا بعد الجهد والمشقة من الدنة وقوله تع لا يكادون يفقهون
قولا اي لا يفقهونه الا بعد بطئ بدلالة قوله تع قالوا يا ذا القرنين فان من
لا يفقه اصلا لا يقدر على المخاطبة ولو بواسطة الترجمان كما قيل في تفسيره
اي قال مترجمهم لا يبطل الدلالة المذكورة بل يقررها حيث يكشف عن وجه
بطئهم في ذلك قال صاحب الكواشي ولا يفقهونه الا بطئ وظاهر اللفظ يقتضيه
لان كاد معنى نفي ها ثبت وقع واذا لم ينف لم يقع ولقد اصاب في تفسيره
ولكنه اخطاء في تعليله حيث ذهب مذهبا ردنا فيما سبق وبينا وجه بطلانه
وقول عبد الله بن عمرو رض في حديث صلوة الكسوف فقام

رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حتى لم
يكد يرفع ثم ركع فلم يكد يرفع راسه
ثم رفع راسه فلم يكد ان يسجد ثم
سجد فلم يكد ان يرفع راسه
والحديث بتمامه مذكور
فيما الفه الترمذي
في شمائل النبي
عليه السلام

تم